

Université de Montréal

# **La continuité psychologique selon Derek Parfit : examen critique d'un critère d'identité**

par Dominique Tardif

Département de philosophie  
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention du grade de M.A.  
en philosophie  
option Philosophie au collégial

Décembre 2018

© Dominique Tardif, 2018

# Résumé

L'objectif de ce mémoire est d'apporter un regard critique sur la vision de l'identité personnelle selon Derek Parfit. Bien qu'il souhaite défendre la thèse de l'inimportance de l'identité personnelle plutôt qu'une thèse positive sur celle-ci, il admet dans ses écrits tardifs la nécessité de se prononcer minimalement puisque juger de l'inimportance de l'identité personnelle suppose une certaine conception de celle-ci.

Il proposera que la conception néo-lockéenne de l'identité, constituée par une continuité psychologique ancrée dans assez de cerveau pour la maintenir, est ce que nous avons de mieux comme critère d'identité, malgré que celui-ci échoue parfois à déterminer l'identité dans le temps d'une personne, ce pour quoi il affirmera que l'identité n'est pas ce qui importe.

S'il advenait que des théories de l'identité puissent remplacer celle-ci, peut-être devrions-nous alors revoir la thèse de l'inimportance. Nous nous pencherons donc principalement sur la thèse corporelle de Judith Jarvis Thomson, l'animalisme de Eric Olson et le narrativisme de Paul Ricoeur, Daniel Dennett et Charles Taylor afin de voir si leurs critiques envers Parfit tiennent et s'il y aurait lieu de remplacer la thèse néo-lockéenne.

Nous devons aussi ponctuellement étendre notre analyse pour expliquer et contrer certaines critiques, tel que nous le ferons avec la thèse de la survenance de Catherine Sutton lorsque nous voudrions rendre compte du problème du surplus de penseurs soulevé par Olson.

Nous espérons montrer que la thèse néo-lockéenne est effectivement ce que nous avons de mieux si nous y adjoignons une conception narrativiste du Soi et que Parfit peut, à chaque étape, maintenir sa thèse de l'inimportance.

**Mots-clés :** Parfit – identité – personne – Olson – Dennett – Thomson – narrativisme – soi – survenance

# Abstract

The goal of this thesis is to have a critical overview of Derek Parfit's vision of personal identity. While he tries to defend the thesis of the unimportance of personal identity instead of a particular positive thesis about identity, he admits the necessity, in his later writings, of having a minimal conception of identity since judging of its importance supposes having a certain conception of it.

He will propose that the neo-lockean conception of identity, constituted by a psychological continuity embodied in enough of a brain to maintain it, is the best criterion that we have although it sometimes fails to determine the identity of a person over time, warranting his analysis of the unimportance of identity.

If it happens that better thesis could replace the neo-lockean conception, perhaps we would have to rethink the unimportance thesis. Accordingly, we will consider the body thesis of Judith Jarvis Thomson, the animalist conception of Eric Olson and the narrativist thesis of Paul Ricoeur, Daniel Dennett and Charles Taylor to see if their critics against Parfit can be maintained and if you would have to replace the neo-lockean thesis.

We will have to extend our analysis from time to time to explain and block certain critics such as when we will call on the supervenience thesis of Catherine Sutton to explain away the too-many-thinkers problem shown by Olson.

We hope to show that the neo-lockean thesis is effectively the best that we have if we join it to a narrativist conception of the Self and that Parfit can maintain at each step his thesis of the unimportance of identity.

**Keywords :** Parfit – identity – person – Olson – Dennett – Thomson – narrativism – self - supervenience

# Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des figures .....	iv
Remerciements.....	vi
Introduction.....	1
Parfit et <i>Reasons and Persons</i> .....	3
Téléportation simple et complexe.....	3
Deux identités, quatre questions .....	6
Le critère physique.....	9
La continuité spatio-temporelle .....	10
Le critère psychologique.....	14
Le réductionnisme de la personne.....	16
Le spectre de l'indétermination .....	19
Le Parfit tardif.....	20
Thomson et la thèse corporelle .....	23
Le problème des jumeaux .....	27
L'argument du tôt ou tard .....	28
L'argument numérique.....	29
La thèse Shoemaker-Parfit.....	32
Thomson et la question du contenu .....	35
Olson et l'animalisme .....	38
Le problème du surplus de penseurs .....	39
La thèse de la survenance .....	40
La théorie de l'erreur empirique .....	44
Personnes humaines et non-humaines .....	45
Identité personnelle et identité du soi .....	47
Conclusion .....	52
Bibliographie.....	i

## Liste des figures

Figure 1.	Schéma des cas de téléportation .....	4
Figure 2.	Le spectre de l'indétermination .....	20

*À Kimberly, mon amour, mon cœur, sans qui je ne serais pas qui je suis*

## Remerciements

Je souhaite premièrement remercier Michel Seymour, dont l'aide et la patience ne peuvent qu'être soulignées. Je lui dois aussi l'inspiration de ce mémoire, dont les questionnements ne me seraient jamais apparus sans l'aide de son séminaire sur l'identité personnelle.

Je voudrais aussi souligner les contributions de Marie-Sophie Briquet et Mathieu Chalifour-Ouellet, tous deux professeurs de philosophie au Collège Gérard-Godin. Sans leur enseignement, leur intérêt et leur passion, l'étude de la philosophie ne m'aurait peut-être jamais touchée comme elle l'a fait. Mon parcours universitaire est tributaire de leur enseignement.

Hors du domaine académique, je veux remercier Kimberly, ma copine qui m'a supporté – tant dans le sens d'épauler que de celui d'endurer – tout au long de mon parcours.

Finalement, je voudrais remercier Jocelyne, ma mère, qui, dès mon jeune âge, a su m'inculquer l'importance du savoir et du développement de soi.

# Introduction

La notion de personne est pour nous, êtres humains, une notion toute particulière. Alors qu'il nous est possible de regarder une personne comme un objet et de nous poser des questions telles que « qu'est-ce qu'une personne ? », « qui est-ce ? » ou « est-ce la même personne qu'hier ? », il nous est aussi possible de regarder la personne d'un point de vue beaucoup plus intime. Viendront alors des questions telles que « qui suis-je ? » ou « quel genre de personne veux-je bien être ? » Cela vient du fait que non seulement nous sommes des personnes, nous vivons aussi *en tant que* personne. Il apparaît dès lors que nous devons à la fois nous questionner sur la nature d'une personne, de son identité personnelle en tant qu'objet, mais aussi sur la nature du sujet, de l'identité du soi.

Nous nous pencherons principalement ici sur la thèse de la continuité psychologique développée par Derek Parfit, exposée dans le détail dans *Reasons and Persons*, ouvrage qui a fait école, selon lequel l'identité d'une personne dans le temps se mesure par une suite d'événements mentaux interreliés. Parfit aura, il faut le dire, une influence considérable en philosophie contemporaine, au point où il sera très souvent l'interlocuteur privilégié de ceux qui tenteront de construire des théories concurrentes, ce qui nous amènera à préciser et amender la thèse parfitienne pour tenir compte non seulement des critiques, mais aussi de ces autres théories. En effet, comme la plupart, sinon l'ensemble, de celles-ci prennent racine dans des intuitions que nous pouvons appeler communes, il nous faudra expliquer la source de ces intuitions et comment ces dernières n'entrent pas en contradiction avec la thèse de Parfit et sont plutôt, en un sens, déjà présentes dans celle-ci.

Sachant cependant que *Reasons and Persons* ne représente pas l'ensemble de la pensée de Parfit, qui avec les années s'est modifiée, précisée, nous devons en appeler aussi de ses écrits ultérieurs afin de voir si sa thèse peut effectivement résister aux critiques. Par exemple, la notion du sujet, du soi, est quelque peu écartée, sans toutefois être absente (nous le montrerons), dans ses premiers écrits. Il faudra attendre la critique de Sydney Shoemaker avant de voir apparaître explicitement cette notion. Comme la pensée de Parfit s'est construite par un dialogue avec ses critiques, nous nous proposons d'en faire de même ici. Ainsi, après avoir présenté et précisé la théorie de Parfit sur l'identité personnelle telle qu'elle se déploie dans *Reasons and Persons*,



nous entamerons le dialogue avec la thèse corporelle de Judith Jarvis Thomson. Celle-ci propose qu'une personne n'est pas une entité distincte quoique composée d'un corps, mais plutôt simplement un corps et qu'ainsi l'identité personnelle dans le temps (l'identité diachronique) repose sur le maintien du corps. Nous tenterons de répondre à ses critiques, plus particulièrement au problème des jumeaux qui affirme que si nous avons deux jumeaux mort-nés, nous ne pouvons les distinguer chez Parfit parce que le contenu de leurs états mentaux est indiscernable.

Si, cependant, nous souhaitons expliquer les intuitions de Thomson, ce que nous ferons, nous devons exposer la notion de schème conceptuel à la première personne qu'acceptera Parfit à la suite des critiques de Shoemaker. La présence d'un schème à la première personne nous engage vers une phénoménologie de la personne qui nous permettra non seulement d'expliquer la source de la thèse corporelle de Thomson, mais aussi de l'animalisme de Eric Olson, qui veut qu'une personne soit un animal et qu'ainsi l'identité diachronique repose sur le maintien de cet animal.

Nous devons par contre traiter du problème du surplus de penseurs que soulève Olson séparément, car celui-ci relève plutôt de la métaphysique que de la phénoménologie. Pour ce faire, nous devons faire appel à la thèse de la survenance, telle qu'elle est exposée par Catherine Sutton, ce qui nous permettra de régler les divers problèmes qui surviennent dans la critique d'Olson, comme le problème de surpopulation selon lequel si, où vous êtes, il y a à la fois un animal et une personne, il y a trop de choses qui pensent. L'animalisme d'Olson nous amènera à distinguer les personnes humaines et non humaines et nous en profiterons pour exposer brièvement les avantages que cela peut avoir pour l'éthique animale.

Finalement, puisque nous sommes engagés dans la notion du soi par le schème à la première personne, nous verrons qu'il est possible de dégager chez Parfit un espace théorique pour l'identité narrative qui apparaît chez Paul Ricoeur, Daniel Dennett et, sans qu'il l'appelle ainsi, Charles Taylor, pour lequel nous penchons sensiblement.

Nous espérons par là montrer que des thèses comme l'animalisme et la thèse corporelle s'expliquent en termes parfitiens et qu'il est possible de les subsumer à notre théorie alors que des thèses qui s'occupent plus particulièrement de la notion du soi n'entrent pas en conflit, mais étendent plutôt notre position.

## Parfit et *Reasons and Persons*

### Téléportation simple et complexe

Afin de mettre au jour certaines de nos préconceptions et de jeter du même coup le fondement de sa discussion sur le critère de l'identité personnelle, Parfit déploie l'expérience de pensée de la téléportation<sup>1</sup>. Celle-ci se fera en deux temps : la téléportation « ordinaire » et la duplication déficiente.

Le cas de la téléportation ordinaire va comme suit : je suis sur la Terre et entre dans un téléporteur comme ceux que l'on voit dans la science-fiction. En appuyant sur un commutateur, le moi sur terre disparaît et il apparaît, dans un téléporteur similaire, mais sur Mars, une copie exactement conforme au moi qui était sur Terre, c'est-à-dire que ma psychologie est préservée dans la copie et qu'il y a ainsi continuité psychologique. Que vient-il de se passer ? Sommes-nous devant un acte de transport où je me déplace — étrangement il est vrai — de la Terre à Mars ? Sommes-nous plutôt devant un acte de création, où je cesse d'exister sur Terre et où il se crée une simple copie de moi, mais qui n'est pas moi, sur Mars ?

Plusieurs seraient tentés de répondre que ce que nous venons de décrire est un cas de transport puisqu'il ne semble pas y avoir d'ambiguïté sur le résultat : il y aura un être et un seul pareil à moi en tout point et qui de plus affirme être moi. Cependant d'autres encore diraient que cet être sur Mars n'est pas moi, que le moi qui était sur Terre est simplement mort, inexistant. Peu importe la position que l'on accepte, Parfit parlera d'un cas de *main-line*<sup>2</sup>. Ce qu'il faut comprendre ici est que nous sommes devant un cas où il n'y a pas d'existence concomitante entre l'original et la copie, que nous la considérons comme la même personne ou non.

Serait-il possible de pousser l'expérience de pensée plus loin afin de rapprocher ces deux positions ? C'est ce que tentera de faire Parfit avec la version amendée de son expérience. Supposons maintenant un cas où la machine dans laquelle j'entre n'est pas un téléporteur, mais un duplicateur. Alors que j'appuie sur le commutateur, l'appareil se met en route et, sans que je

---

<sup>1</sup> Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford Oxfordshire: Clarendon Press, 1984), 199-200.

<sup>2</sup> Parfit, 201.

disparaisse, il apparaît une copie dans l'autre appareil sur Mars. Cependant, comble de malchance, nous sommes dans un duplicateur version *bêta*. Le défaut de cette version est qu'il cause une défaillance mortelle dans l'original. On m'apprend ainsi que je serai mort d'ici quelques jours. Étant vivant pour le moment, je peux cependant faire connaissance de cet *alter ego* sur Mars. Il est de toute évidence ici question de création et non pas de transport, l'ambiguïté précédente tombe. Moi et mon alter ego sommes d'accord pour nous dire distincts l'un de l'autre. Puisqu'il y a existence concomitante de l'original et de la copie, Parfit parle ici de *branch-line*<sup>3</sup>. Dans un cas de *branch-line*, l'intuition habituelle est que ce qui va mourir dans quelques jours ne peut se considérer comme la copie et ainsi espérer survivre en quelque sorte à sa mort.

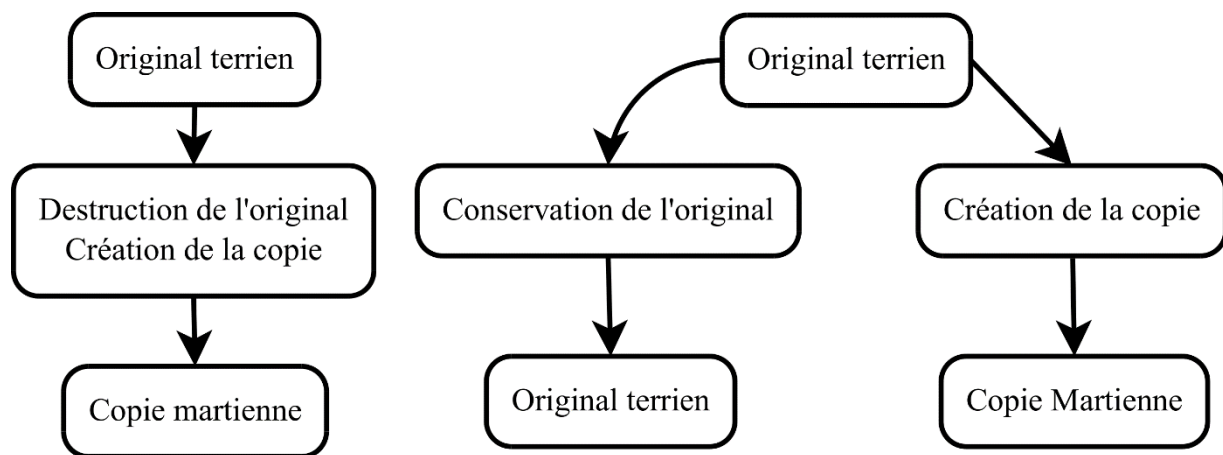


Figure 1. Schéma des cas de téléportation

Parfit profite du moment pour énoncer sa position sur l'importance de l'identité personnelle : ce n'est pas parce que ce qui me survit n'est pas moi que je ne suis pas mieux que mort, car l'identité personnelle n'est pas ce qui importe. Bien que cette thèse soit en elle-même très intéressante et digne d'être étudiée, nous la laisserons de côté puisque le but de notre étude est de défendre la définition de l'identité personnelle selon Parfit, plutôt que son importance. Ceci dit, il importe de souligner ici le propos qu'a tenu Parfit dans *Persons, Bodies and Human*

<sup>3</sup> Parfit, 201.

*Beings*<sup>4</sup>. Parfit nous informe qu'en 1984, à l'époque de la première édition de *Reasons and Persons*, il endossait ce qu'il appelle le *wide psychological criterion*, la conception de la personne affirmant que tant que la continuité psychologique est établie et pour autant que la cause soit fiable, l'identité personnelle sera maintenue. À partir de la réédition de 1986 cependant, il retire son appui à cette conception. Autant dans *Reasons and Persons*<sup>5</sup> que dans *Persons, Bodies and Human Beings*<sup>6</sup>, Parfit propose que nous n'ayons pas à choisir entre le *wide psychological criterion*, le critère physique (où est le cerveau est la personne) et le *narrow psychological criterion* (l'identité est maintenue ssi la continuité psychologique et assez de cerveau sont maintenus), puisqu'aucun d'entre eux ne pourra réellement se calquer sur ce qui importe, la continuité psychologique<sup>7</sup>. Or, comme le dit Parfit<sup>8</sup>, même si nous ne pouvons, ou même devons, trancher entre ces critères, parler de personnes implique nécessairement quelques suppositions, qu'il appellera « sa vision » (*my view*) de la personne. Celle-ci coïncide avec le *narrow psychological criterion*. Ainsi, même si Parfit, en définitive, ne défend pas de conception de la personne à proprement parler, nous tâcherons de voir si les suppositions qu'il émet se défendent.

Revenons maintenant à nos expériences de pensée. Nous voyons deux questions qu'il vaut la peine de soulever : quand l'original terrien sera décédé, la copie martienne pourrait-elle se considérer dorénavant comme étant la même personne que l'original ? Si, à la place d'un décès clair et net, nous avons plutôt affaire à une mort cérébrale, serions-nous alors en droit d'affirmer que le martien est maintenant la même personne que le terrien ? Autrement dit, nous nous demandons s'il est toujours possible de dire si une personne est la même qu'une autre et

---

<sup>4</sup> Derek Parfit, « Persons, Bodies and Human Beings », dans *Contemporary debates in metaphysics*, éd. par Theodore Sider, John Hawthorne, et Dean W. Zimmerman, *Contemporary debates in philosophy* 10 (Malden, MA: Blackwell Pub, 2008), 177-208.

<sup>5</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, 207-9.

<sup>6</sup> Parfit, « Persons, Bodies and Human Beings », 177-78.

<sup>7</sup> En effet, dans la deuxième expérience, nous avons un cas où l'identité personnelle est problématique mais comme la continuité psychologique est assurée, nous sommes dans un meilleur état que si nous étions simplement morts. Ainsi ce qui importe en définitive est le maintien de la continuité psychologique, peu importe le critère que nous choisissons.

<sup>8</sup> Parfit, « Persons, Bodies and Human Beings », 177-78.

s'il existe des « zones grises » dans les modifications qui peuvent advenir à une personne, ce qui revient au même ; s'il existe des « zones grises », il n'est pas toujours possible de dire si une personne est la même qu'une autre. Si tel est le cas, il apparaît que la personne est une entité floue, que nous pouvons comparer au concept d'espèce en biologie. Une espèce en biologie regroupe des organismes partageant, plus ou moins complètement, certaines caractéristiques. Alors qu'il est possible de découper un ensemble d'organismes en une espèce précise pragmatiquement, il est pour ainsi dire impossible d'en tracer exactement le contour. Il suffit de se demander quand, dans l'histoire de l'évolution, l'être humain s'est distingué du singe. Il n'y a pas de point charnière clairement défini qui nous permettrait de trancher, sinon un point arbitraire choisi par celui ou celle qui souhaite classifier. Cela revient à dire que l'espèce n'est pas une entité qui existe effectivement, qu'elle est une projection de notre schème conceptuel sur le monde, une fiction utile qui nous permet de classifier les organismes. Il en ira de même chez Parfit pour les personnes.

Nous pourrions être tentés de rejeter la thèse néo-lockéenne – il faut en effet savoir que Parfit s'inspire de la thèse lockéenne de l'identité personnelle, celle de l'enchaînement de la mémoire – puisque celle-ci de prime abord semble laisser un flou dans la détermination de l'identité. Ceci cependant n'est pas un problème. Selon Parfit, la thèse néo-lockéenne de la continuité psychologique est ce que nous avons de mieux comme critère d'identité. Puisque selon lui l'identité personnelle n'est pas ce qui importe, mais plutôt simplement cette continuité, nous pouvons passer outre le problème du flou et de l'indétermination. Chez Parfit, lorsque je serai décédé sur Terre dans la deuxième expérience, ce qui importe est que quelqu'un, eut-il été moi ou non, soit en continuité psychologique avec qui j'étais. Il y aura quelqu'un avec mes souhaits, mes désirs, mes souvenirs, etc., et cela est ce que nous pouvons espérer de mieux.

## **Deux identités, quatre questions**

De ce que nous venons de dire, nous pouvons dégager deux concepts d'identité : l'identité numérique et l'identité qualitative<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, 201-2.

L'identité qualitative est en quelque sorte la ressemblance exacte. L'original terrien et la copie sur Mars, dans l'un ou l'autre des scénarios, ont des qualités identiques même si les composantes physico-chimiques sont différentes — même si les atomes ne sont pas les mêmes.

Ce qui fait que les atomes ne sont pas les mêmes ne repose cependant pas sur l'identité qualitative. En effet, nous savons qu'en physique des particules, les atomes et leurs composants sont qualitativement identiques ; je ne peux distinguer un atome de carbone d'un autre. Ils se distinguent numériquement, c'est-à-dire que si je prends un atome du corps de l'original et l'atome analogue dans le corps de la copie, j'aurais deux atomes. L'identité numérique est ce qui nous permet de dire que deux ensembles qualitativement identiques — ici les atomes — sont pourtant deux choses différentes.

Parfit soulève quatre questions<sup>10</sup> à propos de la notion de personne qu'il importe d'exposer et d'explicitier, celles-ci pouvant servir en quelque sorte de survol :

1. Quelle est la nature d'une personne ?
2. Comment savons-nous qu'une personne en deux temps différents est bel et bien la même ?
3. De quoi avons-nous nécessairement besoin pour assurer l'existence continue de chaque personne dans le temps ?
4. De quoi avons-nous besoin, de fait, pour assurer l'existence continue de chaque personne dans le temps ?

La question 1 est la question ontologique. La personne est-elle une entité autonome ? Est-elle plutôt une entité dont l'existence repose sur l'existence d'une autre entité, par exemple l'existence d'un corps ? Si tel est le cas, la personne est-elle constituée de ce corps ou est-elle identique à ce corps ? Alors que nous ne répondrons pas directement à cette question, les réponses que nous apporterons aux autres permettront de saisir la nature de la personne, puisque, selon Parfit<sup>11</sup>, les réponses aux questions 2 à 4 dépendent de cette nature. La section sur le réductionnisme de la personne sera aussi une occasion de toucher à cette question.

---

<sup>10</sup> Parfit, 202.

<sup>11</sup> Parfit, 202.

Alors que Parfit rassemble les questions 2 et 3 sous une seule, nous pensons qu'il importe de les séparer. En effet, la question 2 est celle de l'identité diachronique, c'est-à-dire quel critère permet d'identifier une personne en deux temps différents, tels que le *wide psychological criterion*, le critère physique et le *narrow psychological criterion* que nous avons mentionné plus haut. Bien que les questions 2 et 3 soient inextricablement liées – si une personne au temps  $T_1$  n'est pas la même qu'au temps  $T_2$ , l'existence n'est pas continue – nous pensons que la notion d'existence continue demande de nous pencher sur l'idée de persistance, ce que nous ferons avec Sydney Shoemaker dans la section sur la continuité spatio-temporelle.

Finalement, si nous exposons dans la réponse à la question 3 ce qui est nécessaire pour l'existence continue de la personne, pourquoi voudrions-nous aussi nous pencher sur la question de fait, la question 4? Même s'il est possible de dégager, pour tous les mondes possibles, ce qui est nécessaire pour le maintien de l'identité, il s'avère que nous évoluons dans un monde spécifique, empreint de contingences<sup>12</sup>. Lorsque nous toucherons la thèse Shoemaker-Parfit du schème conceptuel à la première personne, il apparaîtra que nous devons faire appel à ce schème pour saisir la notion de personne telle que nous la vivons de fait, même s'il peut exister des mondes sans ce schème qui ne seraient en aucun point pire que le nôtre. Cette question de fait refera aussi surface lorsque nous tenterons d'expliquer pourquoi nous serions tentés d'affirmer avec Thomson que nous sommes un corps. Que, de fait, la personne soit toujours incarnée dans un corps dans notre monde n'implique pas que la personne est nécessairement ce corps.

Une autre distinction, annonciatrice de la section sur l'identité personnelle et l'identité du soi, apparaît dans l'énoncé « elle n'est plus la même depuis son accident »<sup>13</sup> et l'exemple du mariage<sup>14</sup> proposés par Parfit. Alors que Parfit ne s'y attarde pas, nous pensons que cette distinction pose une dernière question, que nous avons soulignée dès l'introduction. Il apparaît

---

<sup>12</sup> Parfit, 202. Comme l'affirme Parfit, notre existence continue peut posséder des caractéristiques qui ne sont pas nécessaires mais qui sont si habituelles que nous devons les considérer.

<sup>13</sup> Parfit, 201; Derek Parfit, « The Unimportance of Identity », 1995, 1, <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199548019.001.0001/oxfordhb-9780199548019-e-19>; Derek Parfit, « Is Personal Identity what Matters? », *The Ammonius Foundation*, 2007, 2, [http://www.stafforini.com/txt/parfit\\_-\\_is\\_personal\\_identity\\_what\\_matters.pdf](http://www.stafforini.com/txt/parfit_-_is_personal_identity_what_matters.pdf).

<sup>14</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, 202.

en effet qu'il faut distinguer la personne de la personnalité, entre l'objet et le sujet en quelque sorte. Quand nous disons « elle n'est plus la même depuis son accident », nous affirmons qu'une seule personne a subi un changement majeur dans sa personnalité sans toutefois devenir une personne différente. Un changement de personnalité n'est pas un changement objectif mais plutôt un changement qui se vit de l'intérieur, en un certain sens il s'agit d'un changement de point de vue sur le monde. Comme cela ne peut s'expliquer en terme purement objectif, nous devons voir s'il est possible de joindre à la conception de personne une conception du soi.

## Le critère physique

Ces personnes qui affirment que la téléportation détruit l'original et ne produit qu'une simple copie souscrivent à ce que Parfit appelle le critère physique<sup>15</sup>. La conception standard du critère physique, qui s'applique toutefois aux objets en général, est la continuité spatio-temporelle. Celle-ci se définit comme suit : un objet X au temps  $T_1$  sera le même objet au temps  $T_2$  ssi à tous les points spatiotemporaux entre  $T_1$  et  $T_2$  il y a un X tel que l'existence de ce X repose sur l'existence d'un X au point spatio-temporel précédent. Ainsi la continuité spatio-temporelle serait la condition nécessaire et suffisante de l'identité.

Nous parlons évidemment ici d'identité numérique, mais nous avons affirmé précédemment que celle-ci peut être modifiée par des changements qualitatifs<sup>16</sup>. Par exemple, selon ce qu'en dit Parfit, le bateau de Thésée reste le même bateau bien que ses composantes aient été changées en cours de route : nous avons peut-être un nouveau bateau de Thésée (qualitativement différent), mais il s'agit encore du même bateau (numériquement identique). Inversement, si nous démontions le bateau (changement qualitatif), nous serions autorisés d'affirmer que le bateau n'existe plus (distinction numérique), au moins temporairement, même si ses composantes sont numériquement identiques. Une fois reconstruit, comme le micro-onde que j'ai démonté pour le réparer, nous aurons encore une fois le même bateau, numériquement

---

<sup>15</sup> Parfit, 202-4.

<sup>16</sup> Rappelons cependant le cas du *main-line*. Dans celui-ci, l'identité numérique de la personne est assurée, dans le *wide psychological criterion* par l'identité qualitative entre l'original terrien et le martien post téléportation. Ainsi, parfois, l'identité numérique peut reposer sur l'identité qualitative.



identique. Ceci tend à montrer que la continuité spatio-temporelle n'est pas un critère nécessaire pour l'identité numérique des objets matériels.

Dans le cas des personnes, Parfit propose le critère physique suivant<sup>17</sup> (nous soulignons) : (1) ce qui est nécessaire dans l'identité personnelle n'est pas l'existence maintenue, c'est-à-dire la continuité spatio-temporelle, de tout le corps, mais seulement d'assez de cerveau ; (2) une personne Y sera la même que X *ssi* Y possède assez du cerveau de X (clause d'identité) et (3) qu'il n'y a pas de Z qui lui aussi aurait assez de cerveau de X (clause de non-compétition). (4) L'identité personnelle dans le temps se compose de la clause d'identité et de la clause de non-compétition.

Même si Parfit affirme, comme nous l'avons mentionné, que nous n'avons pas à choisir entre les critères d'identité, ce qui lui importe ici est de démontrer que même le critère physique nous mène vers l'admission que l'identité n'est pas ce qui importe. En effet, il est possible de respecter la clause d'identité sans toutefois avoir une seule et même personne. Supposons qu'après un accident votre corps soit fatalement endommagé. Par chance, nous avons sous la main deux clones de votre corps dont il manque le cerveau. Afin de vous sauver, on décide de transférer une partie de votre cerveau, d'assez de celui-ci, dans chacun des clones. La clause d'identité est respectée mais il nous est impossible de déterminer l'identité de votre personne originale avec l'un ou l'autre des clones. Si ce qui importe est la survie d'assez de cerveau mais que cela ne garantit pas la survie de la personne, il apparaît, comme le croit Parfit, que l'identité personnelle n'est pas ce qui importe.

## La continuité spatio-temporelle

Nous avons montré précédemment que la continuité spatio-temporelle n'est pas un critère nécessaire de l'identité d'un objet matériel. Or le critère physique pose la continuité spatio-temporelle d'un objet matériel — l'assez-de-cerveau — comme critère de l'identité personnelle. Se pourrait-il que la continuité spatio-temporelle soit nécessaire pour comprendre l'identité personnelle?

---

<sup>17</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, 204.

Retournons un instant au cas de la téléportation simple. Même si nous sommes dans un scénario de science-fiction, nous pouvons au moins nous attendre à des similarités entre ce monde et le nôtre, par exemple la validité des lois de la physique. Lors d'une téléportation, la personne sur Terre n'est pas transportée sur Mars. Elle est d'abord transformée en information et c'est celle-ci plutôt que la personne qui sera transportée sur Mars, probablement par des ondes électromagnétiques dont nous connaissons la vitesse. Cela veut dire qu'il y aura un délai où ni la personne sur Terre ni celle sur Mars n'existera lors duquel seule l'information transportée par les ondes subsiste. Si, comme Parfit, nous affirmons que la personne qui se réveillera sur Mars sera la même que celle qui était sur Terre, nous devons affirmer que la continuité spatio-temporelle n'est pas un critère suffisant, ni même nécessaire, pour le maintien d'une personne. Nous devons aussi adopter une métaphysique perdurantiste, le point de vue selon lequel une chose peut être unifiée malgré un éloignement spatial puisqu'elle se caractérise temporellement (en termes de continuité psychologique) plutôt qu'une métaphysique endurantiste, selon laquelle une chose doit être en continuité spatiale puisqu'elle se compose de parties strictement spatiales<sup>18</sup>. La posture perdurantiste est du moins la position qu'il faut adopter si nous souscrivons à l'approche néo-lockéenne que Parfit défendait à l'époque de *Reasons and Persons* et qui s'appuyait seulement sur la continuité psychologique.

Dans son *Identity Over Time*, Theodore Sider présente l'expérience de pensée du démon<sup>19</sup> qui est tout à fait appropriée dans ce contexte. Supposez qu'une personne est complètement détruite par un démon. Supposez de plus qu'un autre démon, par hasard, décide de créer demain et sur Mars une personne qui s'avère être en tout point identique avec celle qui

---

<sup>18</sup> Harold Noonan et Ben Curtis, « Identity », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. par Edward N. Zalta, Summer 2018 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/identity/>. La citation de Quine dans cet article nous intéresse ici beaucoup (nous traduisons): « les objets physiques, ainsi conçus quadridimensionnellement dans l'espace-temps, ne sont pas à distinguer des événements ou, dans le sens concret du terme, des processus. Chacun comprend simplement le contenu, si hétérogène soit-il, d'une certaine portion d'espace-temps, autant déconnectée et charcutée (*gerrymandered*) soit-elle »

<sup>19</sup> Theodore Sider, « Identity Over Time », *Philosophical Books* 41, n° 2 (avril 2000): 83, <https://doi.org/10.1111/1468-0149.00183>. Cette expérience représente selon lui les positions de David Armstrong et Sydney Shoemaker

a été détruite. Intuitivement, nous voudrions affirmer que la personne créée n'est pas celle qui a été détruite. Et si par un heureux hasard, au lieu de demain et sur Mars, le démon créait la personne au point spatio-temporel de la destruction ? Encore une fois, nous aurions tendance à croire qu'il s'agit de deux personnes si l'on croit Sider. Pourquoi le fait que la personne soit créée, du moins en apparence, en continuité spatio-temporelle avec celle qui a été détruite ne semble pas suffisant pour identifier ces deux personnes?

Sidney Shoemaker nous dira dans son *Identity, Properties and Causality* que la non-identité dans le cas des démons provient fondamentalement d'une différence causale, c'est-à-dire que la seule continuité spatio-temporelle n'est pas suffisante pour rendre compte de cette expérience, qu'il faut l'enrichir de la notion de causalité, bien que cette dernière suppose la première. Avant d'exposer un peu plus cette différence causale, notons que Shoemaker permet d'expliquer pourquoi nous devrions être d'accord avec Sider, que la personne créée par le second démon n'est pas la même que celle détruite par le premier.

Selon Shoemaker, ce qui fera de la nouvelle personne une personne numériquement distincte de l'originale vient de leur histoire causale. L'histoire causale d'un objet est définie comme suit : Un objet x à T2 est identique à un objet y à T1 si l'ensemble de ses propriétés à T2 est causé *de la bonne manière* par l'ensemble des propriétés de y à T1. Nous avons ajouté le « de la bonne manière », car nous souhaitons, comme le souligne Shoemaker<sup>20</sup>, distinguer par exemple un faux d'un original lorsque nous regardons une peinture. Bien qu'il soit difficile – peut-être même impossible selon Shoemaker – de donner un exposé exhaustif de ce que serait une cause acceptable nécessaire et suffisante dans tous les cas, nous supposons que l'intervention des démons n'en est pas une intuitivement.

Ainsi, puisque la couleur des yeux de la personne détruite est causée par ses gènes, son embonpoint par sa consommation de nourriture et ainsi de suite, dans une suite causale où un état est toujours le résultat de l'état précédent alors que si nous remontons l'histoire causale de la personne créée, nous aboutissons toujours au démon, nous aurons deux personnes différentes.

---

<sup>20</sup> Sydney Shoemaker, « Identity, Properties, and Causality », *Midwest Studies In Philosophy* 4, n° 1 (1 septembre 1979): 330, <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1979.tb00384.x>.

La déconnexion entre la personne détruite et la personne créée provient du fait que la première n'entretient pas de relation causale avec la seconde.

Nous pourrions caractériser de même la continuité psychologique et c'est précisément ce que fera Parfit en faisant intervenir une clause causale dans son critère psychologique<sup>21</sup>. Si nous acceptons cette clause causale, nous devons donc admettre la continuité spatio-temporelle car la causalité suppose cette continuité. Nous pensons qu'il est ainsi nécessaire de souscrire à une théorie causale de la persistance dans l'identité personnelle. Ceci aura aussi comme avantage de permettre des modifications qualitatives substantielles sans pour autant entraîner une distinction numérique. En effet, tant que le nouvel état qualitatif est causalement lié de la bonne manière à l'état qualitatif précédent, nous pourrions identifier ces deux états à la même chose. Ainsi, mon corps aujourd'hui est numériquement le même que celui que j'avais étant enfant malgré l'énorme différence qualitative parce que mon corps aujourd'hui est causé par la suite intercausée d'états entre mon corps enfant et mon corps aujourd'hui et de même avec ma psychologie. Si nous remplaçons l'ensemble de mon corps par des substituts cybernétiques, j'aurais un nouveau corps parce que les substituts cybernétiques ne sont pas causés par mon ancien corps, ils sont causés par l'industrie scientifique.

Avant d'entrer dans le critère psychologique, on remarque que ce que nous venons de dire permet de reformuler le critère physique. Dans la clause (1) du critère physique, nous avons dit que ce qui importait de l'identité personnelle était le maintien, par la continuité spatio-temporelle, d'assez de cerveau et non pas de tout le corps. Nous pouvons maintenant dire que ce qui importe est le maintien par la relation causale d'assez de cerveau puisque nous voulons éviter les cas problématiques comme celui des démons.

Comme nous ne pouvons pas rejeter d'emblée des critères physiques comme l'animalisme de Olson ou la thèse corporelle de Thomson, nous tâcherons plus loin de montrer comment nous pouvons en rendre compte en termes parfitiens.

---

<sup>21</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, 207.

## Le critère psychologique

Nous voici maintenant dans l'élaboration de la position de Parfit<sup>22</sup>. De manière analogue à la continuité physique décrite plus haut, Parfit propose, sur la base de la théorie de Locke, la possibilité d'une continuité psychologique.

La position lockéenne que Parfit tentera d'amender est celle qui affirme que l'identité personnelle est basée sur la mémoire expérientielle<sup>23</sup> — la mémoire de nos expériences passées, à distinguer par exemple de la mémoire des faits du monde et celle des savoir-faire. Selon ce critère, je suis aujourd'hui la même personne qu'il y a dix ans *ssi* j'ai la mémoire de mes expériences d'il y a dix ans. Ce critère nous semble trop fort, ce que Parfit nous confirmera. En effet, qui d'entre nous possède la mémoire exacte de ce qu'il a fait il y a dix ans ? Plusieurs ne se souviennent pas de ce qu'ils ont mangé il y a trois jours ! Le problème dans cette position est qu'elle demande une connexion directe (*direct memory connection*) entre le moi d'aujourd'hui et celui d'il y a dix ans, c'est-à-dire que le moi-maintenant doit se souvenir de ce que le moi-avant a fait.

Parfit propose en guise de solution l'idée d'une continuité de mémoire (*continuity of memory*). La continuité de mémoire est l'enchaînement dans le temps de souvenirs interconnectés. Ainsi il n'est pas nécessaire que je me souvienne ce que j'ai fait il y a dix ans, il suffit que je me souvienne ce que j'ai fait hier et qu'hier je me souvenais ce que j'ai fait le jour précédent et ainsi de suite, jusqu'à il y a dix ans.

Cependant, nous n'avons pas que des mémoires dans notre psychologie. Ainsi, nous étendrons cette idée à tout événement mental. Par exemple, si je vais aujourd'hui au marché parce qu'hier je souhaitais acheter un truc ou un autre, je serai en continuité, car mon intention d'hier entraîne mon action aujourd'hui.

Nous avons parlé précédemment de connexion et de continuité et il nous importe de souligner qu'il s'agit de deux relations très différentes<sup>24</sup>. La connexion psychologique

---

<sup>22</sup> Parfit, 204.

<sup>23</sup> Parfit, 205.

<sup>24</sup> Parfit, 206.

(*psychological connectedness*) est simplement la relation directe entre un événement mental et un précédent (ou lui-même en un temps précédent). La continuité psychologique (*psychological continuity*) pour sa part est l'enchaînement de connexion psychologique forte. Qu'entendons-nous par forte ?

Il faut savoir que notre psychologie est habitée par une multitude d'événements en tout temps. Nous avons aussi dit, en parlant de la mémoire, qu'il est possible que certains événements mentaux ne soient pas en connexion avec le passé. Il est ainsi possible d'avoir un nombre plus ou moins élevé de connexions entre nos événements mentaux présents et ceux du passé. La connexion forte implique qu'il y a un nombre suffisant de connexions directes entre le moi-maintenant et le moi-hier.

Nous ne pouvons cependant pas utiliser la connexion forte pour définir l'identité personnelle dans le temps. En effet, puisque la connexion forte demande des connexions directes, celle-ci n'est pas transitive<sup>25</sup>. Les connexions entre moi-maintenant et moi il y a cinq ans sont peut-être suffisantes pour nous identifier, les connexions entre moi il y a cinq ans et moi il y a dix ans sont peut-être aussi suffisantes, mais cela n'entraîne pas que les connexions entre moi-maintenant et moi il y a dix ans le sont. Or il nous semble que l'identité personnelle doit être transitive. Si je suis le même qu'il y a cinq ans et que ce moi précédent est le même qu'il y a dix ans, il nous semble évident que je suis le même maintenant qu'il y a dix ans.

C'est pourquoi Parfit assoit l'identité personnelle sur la continuité psychologique, qui est transitive<sup>26</sup>. Ainsi, le critère psychologique devient : (1) je suis le même qu'il y a dix ans si l'ensemble des événements mentaux entre ce moi passé et moi aujourd'hui sont en connexion forte les uns à la suite des autres (clause de continuité). (2) Cette continuité est causée de la bonne manière (clause causale) et (3) qu'il n'y pas d'autre individu en continuité avec ce moi d'il y a dix ans (clause de non-compétition). (4) L'identité personnelle dans le temps n'est autre que la clause de continuité, la clause causale et la clause de non-compétition<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Parfit, 206.

<sup>26</sup> Parfit, 206.

<sup>27</sup> Parfit, 207.

La clause causale demande que la continuité soit causée *de la bonne manière*. Qu'entendons-nous par-là ? Nous pourrions souhaiter, par exemple, que la continuité soit causée par le bon fonctionnement du cerveau, mais cela pourrait proscrire des cas comme l'amnésie. Nous voulons donc une relation causale plus large. En fait, Parfit dira qu'il peut s'agir de n'importe quel type de cause, pour autant que la continuité soit établie<sup>28</sup>. Si nous adoptons, comme nous pensons devoir le faire, une théorie causale de la persistance comme celle de Shoemaker, nous devons porter notre attention sur « pour autant que la continuité soit établie » plutôt que sur « n'importe quel type de cause ». Comme le disait Shoemaker<sup>29</sup>, il est difficile de donner un critère causal nécessaire et suffisant dans tous les cas d'identité et ainsi « n'importe quel type de cause » est susceptible de convenir. Or nous avons déjà souligné qu'il y a des causes qui empêchent la continuité dans l'expérience des tables et du démon, ainsi notre attention devra se porter sur la question : cette cause particulière assure-t-elle la continuité dans ce cas précis ? Ce que signifie Parfit par son « n'importe quel type de cause » est qu'il n'est pas nécessaire que la continuité soit causée de manière habituelle, lui permettant donc d'affirmer que la personne sur Mars est la même que sur la Terre, bien que la cause soit hors du commun.

Nous voyons qu'il semble possible de décrire le réel sans avoir à faire appel à la notion de personne. Par exemple, il serait possible de décrire la continuité psychologique comme suit : le cerveau ici présent est en connexion forte uniquement avec cet autre cerveau qui était là hier et de même pour ce cerveau et celui du jour précédent. Il y a donc continuité psychologique entre ces cerveaux. Ainsi il semble qu'il soit possible de décrire l'entière réalité du réel de manière impersonnelle.

## **Le réductionnisme de la personne**

Nous avons ici affaire à un réductionnisme de la notion de personne. Cependant, il importe de souligner que Parfit ne souscrit pas à un réductionnisme identifiant, c'est-à-dire au point de vue selon lequel la personne serait composée d'un cerveau, d'un corps et d'événements

---

<sup>28</sup> Parfit, 215. Dans sa description de la Relation R — la relation de continuité — Parfit propose en effet que n'importe quel type de cause peut entraîner une continuité ce qui ne veut pas dire que toutes *instances* de causes en produiront une.

<sup>29</sup> Shoemaker, « Identity, Properties, and Causality », 330.

physiques et psychologiques qui s'enchaînent, mais n'est rien d'autre qu'un corps<sup>30</sup> (ou assez de cerveau, si l'on accepte la version plus faible proposée dans la section *Le critère physique*). Il souscrit plutôt à un réductionnisme constitutif qui affirme qu'une personne est une entité distincte du corps, du cerveau et de l'enchaînement même si elle en est toutefois constituée.

Quand Parfit distingue le réductionnisme identifiant du réductionnisme constitutif, il utilise l'exemple des nations<sup>31</sup> et de la statue de bronze<sup>32</sup>. Bien qu'il ne nous donne pas exactement le critère qui nous permet de séparer les deux types de réductionnisme (il se contente en effet d'affirmer que le réductionnisme identifiant est trop simple), il est possible de le déduire de ces exemples.

Dans le cas de la statue de bronze, Parfit affirme qu'il est possible de détruire la statue sans toutefois détruire le morceau de bronze et que c'est pour cette raison que la statue est distincte, quoique composée, du morceau de bronze. Ceci nous permet de dégager la thèse cachée qui distingue le réductionnisme identifiant du réductionnisme constitutif : pour qu'une chose soit identique à ses composantes, elle doit en partager les conditions de persistance. L'exemple des nations se comprend de la même manière : la nation existe par stipulation, c'est-à-dire un énoncé déclaratif effectué par une personne membre d'un groupe, même si elle n'est composée que d'un groupe de personnes, d'un territoire et d'une certaine manière de vivre ensemble. Celle-ci persistera tant et aussi longtemps qu'un autre énoncé déclaratif ne viendra en attester la non-existence.

Ainsi, quand le réductionnisme identifiant nous dit qu'une personne n'est qu'un corps (ou assez de cerveau, selon la version plus faible), il affirme que la personne partage les mêmes conditions de persistance que le corps alors que le réductionnisme constitutif dira que la personne et le corps sont des entités distinctes parce qu'elles ont des conditions de persistance différentes.

Si nous revenons au critère physique faible exposé plus haut, dans lequel il suffit qu'assez de cerveau subsiste, nous y avons proposé l'expérience du transfert d'assez de votre

---

<sup>30</sup> Parfit, « The Unimportance of Identity », 3.

<sup>31</sup> Parfit, 3; Parfit, « Is Personal Identity what Matters? », 4; Parfit, *Reasons and Persons*, 211-12 et Appendice D.

<sup>32</sup> Parfit, « The Unimportance of Identity », 3; Parfit, « Is Personal Identity what Matters? », 4.



cerveau – disons un hémisphère chacun – dans deux clones. Il apparaît assez clairement que la personne ne partage pas ses conditions de persistance avec « l’assez de cerveau ». En effet, chaque clone assure la persistance d’assez de cerveau alors qu’il nous est impossible d’affirmer l’identité d’aucun des clones avec la personne originale. Ainsi, bien que la personne soit composée d’assez de cerveau, celle-ci n’est pas identique avec cette composante, elle en est simplement constituée. Il en va donc de même, que nous acceptions le *wide psychological criterion* – où la continuité psychologique est maintenue mais la personne n’est pas identique aux clones – ou le *narrow psychological criterion* – où la continuité psychologique est maintenue par assez de cerveau mais la personne n’est pas identique aux clones.

Finalement, l’argument déployé dans l’Appendice D<sup>33</sup> à propos de la référence du pronom « je »<sup>34</sup> nous semble pouvoir être étendu avec l’idée de prédication. Si je dis « Il est une bonne personne », il semble que nous devons faire appel à une entité distincte du corps, du cerveau et même d’états mentaux qui s’enchaînent. Il y a ici un contraste important avec les composantes de la personne. En effet, un bon corps est un corps en santé, qui remplit bien sa fonction. De même pour un bon cerveau. Un bon état mental est un état mental approprié, par exemple si quelqu’un me frappe, je peux être triste ou en colère, vengeur ou magnanime. La bonne personne est quelque chose de beaucoup plus englobant qu’il n’est pas possible d’attribuer à aucune composante. De manière analogue, un énoncé comme « Le Canada est membre du G7 » ne peut se dire de sa population, de son territoire, de sa manière de vivre, etc. Un réductionniste identifiant devra nous montrer comment il est possible d’effectuer une telle attribution s’il la permet, ou expliquer pourquoi une telle attribution est impossible et où est l’erreur s’il la refuse.

En fin de section, Parfit présente quatre conclusions<sup>35</sup>, dont les deux premières nous intéressent au premier chef. Premièrement, il définit la notion de personne : nous ne sommes pas des entités qui existent de manière autonome, notre existence repose sur l’existence d’un corps, d’un cerveau et d’événements physiques et mentaux en relation. Notre identité dans le

---

<sup>33</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, 472-73.

<sup>34</sup> Nous verrons dans la section *La thèse de la survenance* qu’il est possible de concevoir le pronom « je » comme étant ambigu.

<sup>35</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, 216-17.

temps repose sur la continuité psychologique (aussi appelé relation R) et la non-compétition. Ensuite, il affirme que l'identité n'est pas toujours déterminée, voyons pourquoi.

## Le spectre de l'indétermination

Rappelons-nous qu'autant dans le critère physique que dans le critère psychologique, nous avons inséré une clause de non-compétition. Cette clause affirme que la personne X et la personne Y seront la même si le critère est respecté et s'il n'y a pas aussi une personne Z dans laquelle le critère serait aussi respecté. Que se passerait-il cependant s'il y avait cette personne Z ?

Retournons un instant à notre cas de duplication : Le moi-hier est en continuité (fut-elle physique ou psychologique, peu importe) avec le moi-aujourd'hui, mais ma copie sur Mars est aussi en continuité avec le moi-hier, à l'exception que celle-ci n'est pas en continuité spatio-temporelle avec le moi sur Terre. Nous pourrions nous demander lequel, du moi-aujourd'hui ou du moi-copie, est effectivement la même personne que le moi-hier. Or comme le moi-aujourd'hui et le moi-copie sont en tout point identique, il devient très difficile de choisir, à moins que nous adoptions la continuité spatio-temporelle comme condition nécessaire. Demandez au moi-copie et il vous dira qu'il est la même personne que le moi-hier. Faites-en autant avec le moi-aujourd'hui et il vous répondra la même chose. Ma personne aurait-elle développé le don d'ubiquité ? La clause de non-compétition que nous avons insérée nous empêche de répondre à la question. Il semble donc qu'il est parfois impossible de dire si une personne est la même qu'une autre.

Ainsi, la notion de personne est parfois indéterminée. Parfit propose une autre manière d'arriver à cette conclusion par l'idée de spectre de modification. Encore une fois, cette idée peut s'appliquer autant au critère physique que psychologique, Parfit développant l'idée d'un spectre combiné<sup>36</sup> — une suite de modifications autant physiques que psychologiques.

---

<sup>36</sup> Parfit, 236.

Pour illustrer ce propos, regardons un instant la Figure 2 ci-dessous qui tente de représenter par un spectre de couleur cette idée.



Figure 2. Le spectre de l'indétermination

Du côté gauche, nous avons ce qu'appelle Parfit le *near-end*, le point de départ où il n'y a aucune modification. Du côté droit, nous avons le *far-end*, où toute modification possible est appliquée. Nous serions tous d'accord pour affirmer que la couleur à gauche est le blanc et à droite, le noir. Mais qu'en est-il du point central ? Est-il sensé de se demander si la couleur à ce point est soit blanche, soit noire ? Pire encore, dans cette progression de couleur, est-il possible de trouver un point quelconque qui servirait de charnière, avant lequel nous avons du blanc et après lequel nous avons du noir ? Il nous semble impossible de trouver un tel point. Ainsi, il y a un moment où il n'est pas possible de répondre à la question « Est-ce du noir ou du blanc ? » Cela revient à dire qu'il y a un moment où la couleur est indéterminée. Bien sûr, nous pourrions parler de gris et c'est ici que l'analogie tombe, puisque nous avons un terme défini qui représente cette couleur. Imaginons cependant qu'au lieu de couleurs, nous parlions de personnes. Au *near-end* je suis moi et au *far-end* je ne suis plus moi. Comme nous n'avons pas de concept mitoyen, comme le gris pour la couleur, il est clair qu'il est impossible de dire, en tout temps, si je suis moi ou un autre. Ainsi la notion de personne est indéterminée.

## Le Parfit tardif

Nous avons jusqu'à maintenant affirmé que la première expérience de pensée, celle de la téléportation réalisée avec succès, résultait dans un acte de transport où la personne sur Terre et celle sur Mars étaient bel et bien la même. Or dans ses écrits tardifs, par exemple dans *We are Not Human Beings*, Parfit affirme que cet être sur Mars ne sera pas moi, car la cause ordinaire du maintien de la continuité, la présence d'assez de cerveau, n'est pas respectée. Cela revient en quelque sorte à accepter la thèse causale de Shoemaker qui affirme que là où il y a une personne, il y a une continuité spatiotemporelle qui s'explique en termes de causalité. Ainsi la personne sur Mars n'est pas la même que celle qui était sur Terre parce que le cerveau de

celle sur Mars n'est pas causé par celui sur Terre mais par un acte de création, analogue au cas des démons, par le téléporteur.

Lorsque Parfit accepte la nécessité du maintien d'assez de cerveau, il accepte du même coup, du moins de manière implicite, de se prononcer sur le statut ontologique des états mentaux. Ceux-ci doivent s'inscrire physiquement dans un cerveau, ou du moins d'assez de celui-ci et si nous suivons ce qu'en dit Shoemaker, les états mentaux sont des états fonctionnels. Ainsi, même s'il est possible de recréer les états mentaux dans un autre cerveau, ceux-ci n'appartiendront pas à la même personne.

Un texte plus tardif de Shoemaker<sup>37</sup> nous permet de mieux saisir pourquoi cette continuité spatio-temporelle, que nous avons pourtant rejetée, devient nécessaire. Dans ce texte, il distingue deux types de causes<sup>38</sup>, les causes immanentes (celles d'une chose agissant sur elle-même) et les causes transiantes<sup>39</sup> (celles d'un tiers agissant sur une chose). Si nous acceptons cette distinction dans les types de causes, nous pourrions comprendre pourquoi, pour une personne et même pour un objet physique, la continuité spatio-temporelle est nécessaire. Revenons à ce micro-onde que je démonte pour le réparer. Lorsque je le mets en pièce, je cause de manière transiente un changement dans le micro-onde mais l'amas de parties devant moi est cet amas précis, composé de ces parties précises, parce que le micro-onde les a causées de manière immanente. Ce sont ces parties parce que c'était ce micro-onde; il serait impossible qu'en démontant mon micro-onde, je me retrouve avec la porte du vôtre. Ainsi, lorsque je le remonte (toujours une action transiente), il sera le même micro-onde parce que les parties causent de manière immanente la formation de ce micro-onde précis. Ainsi, même lorsqu'il est démonté, la chaîne causale immanente – et par là même la continuité spatio-temporelle – est maintenue et nous pourrions avoir à la fin le même objet qu'au début. Or, comme les expériences de pensée de la téléportation brisent la chaîne causale immanente, celles-ci sont invalidées d'emblée. Il nous serait cependant possible d'en formuler de nouvelles, tel le transfert des hémisphères de votre cerveau dans deux clones, où la chaîne causale immanente est maintenue

---

<sup>37</sup> Sydney Shoemaker, « Self and Substance », *Noûs* 31, n° s11 (1997): 283-304, <https://doi.org/10.1111/0029-4624.31.s11.13>.

<sup>38</sup> Shoemaker, 288.

<sup>39</sup> Nous utilisons le néologisme « transiantes » pour traduire le terme *transeunt* dans le texte de Shoemaker.

mais où l'identité ne l'est pas, ce qui permettrait à Parfit de conserver sa thèse que l'identité n'est pas ce qui importe.

## Thomson et la thèse corporelle

En guise d'introduction à son *People and their Bodies*, Judith Jarvis Thomson, qui oppose au critère psychologique un critère physique qui fait de la personne un corps, expose deux raisons<sup>40</sup> qui, selon elle, font que nous devrions considérer la possibilité qu'une personne ne soit qu'un corps. Premièrement, elle affirme que la thèse corporelle est plus simple, mais cela n'est pas selon nous une raison probante pour accepter son critère. Deuxièmement, elle affirme que la thèse corporelle est intéressante puisqu'elle rend compte de sentiments courants, d'intuitions telle que celle qui nous fait ressentir que notre main est littéralement et au sens le plus direct du terme une partie de nous. Nous tenterons d'expliquer dans la section *Thomson et la question du contenu* ce qui nous amène à penser une telle chose et comment, avec la version amendée de la théorie de Parfit, nous pouvons en rendre compte dans le critère psychologique.

Elle pose ensuite une question qui nous semble appeler une réponse<sup>41</sup>: pourquoi, lorsqu'un chat décède nous disons qu'il y a un chat mort alors que nous ne pourrions dire, lorsqu'une personne décède, qu'il y a une personne morte ? Il y a dans cette question un présupposé que nous devons souligner : le concept de personne est analogue à celui de chat. Mais cela est-il vraiment le cas ? Quand nous disons « ceci est un chat », nous affirmons que cet organisme appartient à une espèce particulière, celle du chat. Or quand nous disons « ceci est une personne », nous n'affirmons pas que cet organisme appartient à l'espèce « personne ». Nous avons un concept biologique approprié, celui d'humain, pour attribuer un individu à l'espèce. Ainsi l'analogue de « chat » chez nous n'est pas « personne », mais « humain » et si nous voulons affirmer qu'il y a quelque chose de mort de la même manière que nous disons qu'il y a un chat mort, nous devrions dire qu'il y a un humain mort plutôt qu'une personne morte. Par ailleurs, Lynne Rudder Baker explique qu'il est en fait possible de parler d'une personne morte<sup>42</sup> autant que nous pouvons parler de poètes morts. Un poète mort n'est pas

---

<sup>40</sup> Judith Jarvis Thomson, « People and Their Bodies », dans *Contemporary Debates in Metaphysics*, éd. par Dean Zimmerman, John Hawthorne, et Theodore Sider (Blackwell, 2008), 202.

<sup>41</sup> Thomson, 202.

<sup>42</sup> Lynne Rudder Baker, *Persons and bodies: a constitution view*, Cambridge studies in philosophy (Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2000), 120.

quelqu'un qui est mort et qui écrit de la poésie; ce que nous entendons par « poète mort » est quelqu'un qui est mort et qui écrivait de la poésie. De la même manière, lorsque nous parlons d'une personne morte, nous parlons d'une entité qui est morte et qui était une personne.

Deux autres difficultés adviennent selon Thomson dans des cas de duplication. Retournons à nos expériences de pensées pour les saisir. Dans l'expérience A, on me téléporte sur Mars avec succès, c'est-à-dire que l'original terrien est détruit. Dans l'expérience B, la téléportation fonctionne mal et l'original terrien n'est pas détruit alors que le martien est créé.

Dans l'expérience A, Parfit, à l'époque de *Reasons and Persons*, dira que moi-terrien et moi-martien sommes la même personne puisque nous sommes dans un cas de *main-line*, où il n'y a qu'un seul survivant, moi-martien, en continuité avec moi-terrien, lequel a été détruit. Thomson dira pour sa part que cela n'est pas la même personne. Originellement, cela aurait reposé sur la discontinuité spatio-temporelle entre le corps sur Terre et celui sur Mars. Si nous acceptons la relation causale, Thomson pourrait nous expliquer pourquoi la téléportation entraîne un bris de la chaîne causale et pourrait conserver sa position, en affirmant par exemple que toutes causes hormis les causes naturelles et biologiques brisent la chaîne causale. Cela l'amènerait cependant à accepter une métaphysique perdurantiste, celle qu'elle refuse<sup>43</sup>.

Dans l'expérience B, nous sommes dans un cas de *branch-line* et ainsi, chez Parfit, moi-martien et moi-terrien seront différentes personnes.

Supposons que vous rencontrez le moi-martien d'un certain individu, sans savoir pour autant si vous êtes dans l'expérience A ou B. Pourriez-vous alors affirmer hors de tout doute que moi-martien est vraiment le moi authentique ? Thomson souligne ici la première difficulté : pour le savoir, il faudrait que vous sachiez s'il y a ou non un moi-terrien encore existant<sup>44</sup>. Ceci provient de notre clause de non-compétition : pour que x soit y, il faut savoir que z n'est pas y.

Une deuxième critique vient du fait qu'il semble que ne nous ne soyons pas prêts à accepter une disjonction en tant que réponse. Supposons que X a sa psychologie transplantée

---

<sup>43</sup> Thomson, « People and Their Bodies », 211.

<sup>44</sup> Thomson, 214-15.

dans Y et Z pour ensuite être lui-même détruit. Supposons aussi qu'Y regarde par la fenêtre et Z, le mur. Comment pourrions-nous répondre à la question « que voit X en ce moment ? »

Thomson propose plusieurs réponses<sup>45</sup>. Nous pourrions par exemple dire que X ne voit ni le mur ni la fenêtre. Nous pourrions dire que X voit soit le mur, soit la fenêtre (disjonction). Nous pourrions aussi répondre que X voit en alternance le mur et la fenêtre. Cependant, toutes ces réponses ont le même problème. Parfit affirme que l'indétermination implique que la question est *vide*, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de réponse. En effet, dire que X ne voit ni le mur ni la fenêtre est une réponse déterminée : X n'est pas Y ni Z. Dire que X voit en alternance le mur et la fenêtre est aussi une réponse déterminée : X est Y et Z. Finalement, dire que X voit soit le mur, soit la fenêtre est aussi déterminé : X est soit Y, soit Z, nous ne savons peut-être pas lequel, mais il est certainement l'un des deux.

Puisque nous avons accepté la continuité spatio-temporelle de Shoemaker et la vision de l'identité proposée par Parfit (une continuité psychologique soutenue par assez de cerveau), nous devrions, sur la base de cet exemple, accepter en principe avec Thomson que X n'est plus, ce qui semble impliquer que l'indétermination tombe. Si cependant, au lieu de transférer simplement la psychologie dans deux cerveaux, nous transférons un hémisphère du cerveau de X dans Y et l'autre dans Z, nous pourrions maintenir cette indétermination, puisque nous respecterons la continuité spatio-temporelle ainsi que le critère d'identité, le maintien d'assez de cerveau. Puisque le critère d'identité est assuré, nous nous attendrions à ce que X continu d'exister dans Y et/ou Z. Or comme Y et Z entretiennent la même relation avec X, nous ne pouvons avec certitude identifier X à l'un ou l'autre. Ainsi l'indétermination est maintenue.

Pour en revenir à la première critique : pourquoi aurions-nous besoin de savoir s'il y a une troisième entité pour juger de l'identité de deux autres ? Le fait est que la présence d'un compétiteur ruine tout critère de l'identité. Lorsque Thomson présente l'expérience de pensée du corps de Brown dans lequel nous remplaçons peu à peu les parties pour ensuite en construire un second avec les parties originales<sup>46</sup> tel le bateau de Thésée, elle affirme qu'il sera indéterminé lequel, s'il en est un, sera Brown. Pourquoi avons-nous une indétermination ici ? Précisément

---

<sup>45</sup> Thomson, 213.

<sup>46</sup> Thomson, 224.



parce que nous avons un compétiteur. Comme, de l'aveu même de Thomson, l'identité personnelle est parfois indéterminée, nous devons faire appel au critère de non-compétition si nous voulons dégager tous les cas où se présente cette indétermination. Le spectre de modification, tant physique que psychologique, que nous avons présenté plus haut montre une certaine indétermination mais n'est pas suffisant comme critère pour souligner toutes les formes d'indétermination.

Une autre critique de Thomson vient de sa supposition que le critère psychologique affirme qu'il n'y a pas de changement soudain et dramatique dans la psychologie d'une personne<sup>47</sup>. Ce n'est cependant pas une thèse que nous devons nécessairement accepter. Si nous avons raison d'accepter la théorie causale que nous avons précédemment exposée, nous pouvons accepter des changements substantiels dans la psychologie de la personne, tant et aussi longtemps que ces changements substantiels sont causés par les états mentaux antérieurs de la personne. Il est par exemple possible qu'une personne développe un *alter ego* qui est très différent de sa personnalité habituelle pour se protéger à la suite d'un épisode traumatique. Cette nouvelle personnalité, bien que très différente, est cependant le résultat des états mentaux survenus lors de l'épisode traumatique. Il en va de même avec les cas de conversions soudaines, par exemple lors d'une expérience religieuse ou de la rencontre d'une personne qui aura une influence considérable sur nous. Nous pourrions ainsi dire qu'il s'agit en fait de la même personne, avec des personnalités différentes. La différence qu'il y a entre ce cas et un cas comme la reprogrammation (le transfert d'une psychologie dans un autre corps, le corps cible) est que dans le cas de la reprogrammation, les états mentaux au réveil ne sont pas causalement liés à ceux qui habitaient le corps cible.

Terminons sur une petite note technique : Thomson se demande pourquoi nous procédons par *modus tollens* plutôt que par *modus ponens*<sup>48</sup>. Aurait-elle oublié qu'il est possible de substituer celui-ci à celui-là ?

Considérez ceci :

---

<sup>47</sup> Thomson, 212.

<sup>48</sup> Thomson, 226.

- Si P, alors Q
- Par transposition, si non-Q alors non-P
- Non-Q
- Donc non-P, par *modus ponens*

La transposition nous permet alors d'affirmer l'antécédent et d'arriver à la même conclusion qu'un *modus tollens* qui viendrait nier le conséquent.

## Le problème des jumeaux

Dans une note qui pourrait facilement passer inaperçue, Thomson présente l'expérience de pensée des jumeaux<sup>49</sup>. Nous pensons qu'il est particulièrement important de traiter de cette expérience, car elle nous permettra d'une part d'éclaircir la position de Thomson, mais aussi, d'autre part, de répondre à ses objections.

Voici donc l'expérience proposée par Thomson : supposons deux jumeaux mort-nés. Par hypothèse, nous affirmons que ceux-ci ont exactement la même psychologie puisqu'ils ont évolué dans le même environnement et ont vécu les mêmes expériences. Or comme ils sont psychologiquement indiscernables, cela nous porte à croire qu'il n'y a qu'un seul être mort-né, si cet être se définit bel et bien par sa continuité psychologique et puisqu'ils ont l'un et l'autre la même psychologie, ils auraient la même continuité.

Cependant, nous serions intuitivement portés à affirmer qu'il y a bel et bien deux jumeaux mort-nés et non un seul. Si nous faisons de la continuité psychologique le critère de l'identité, Thomson prétend qu'il est impossible pour un non-hybridiste de rendre compte de la non-identité des deux jumeaux.

Nous avons précédemment fait fi de cette notion d'hybridisme par souci d'économie, mais il devient ici important de l'exposer. Thomson propose deux critères possibles pour la

---

<sup>49</sup> Thomson, 227 note 12.

continuité psychologique <sup>50</sup>: le critère pur, qui est celui de Parfit à l'époque de *Reasons and Persons*, et le critère hybride.

Le critère hybride affirme qu'une personne est certes métaphysiquement un corps, mais que l'identité personnelle repose sur la continuité psychologique. Cependant, cela nous engage dans une métaphysique particulière, celle des parties temporelles du corps physique. Nous devons en effet affirmer qu'il est possible qu'un corps soit composé durant une période par une entité biologique particulière et par une autre dans une période subséquente, celle qui assurerait la continuité psychologique. Ceci permettrait de rendre compte d'expériences de pensée comme la téléportation. Nous pourrions être choqués par cette métaphysique, mais rappelons que nous avons proposé précédemment d'ajouter la relation causale dans le critère physique. Nous avons exigé que l'identité personnelle aille de pair avec une certaine forme de continuité spatio-temporelle, qui exige la présence de relations causales. Nous pourrions ainsi plus aisément accepter le critère hybride en acceptant la relation causale.

Ainsi, et contrairement au critère psychologique pur, un hybridiste pourra toujours se replier sur le fait qu'il y a deux corps pour affirmer qu'il y a bel et bien deux personnes qui sont nées. La raison est que les deux corps ne manifestent pas une même trajectoire spatio-temporelle. Thomson affirmera que nous devons rejeter le critère pur puisque celui-ci n'a pas ce loisir.

## **L'argument du tôt ou tard**

Cette expérience de pensée semble plomber sérieusement le critère psychologique pur. Il semble en effet difficile, voire impossible, de trouver une façon d'affirmer la non-identité des continuités psychologiques des deux jumeaux.

Ceci étant dit, que se passerait-il si les jumeaux, au lieu d'être mort-nés, avaient plutôt survécu ? Voyons ce à quoi ressemblerait cette histoire. Deux jumeaux viennent au monde et par hypothèse leurs corps et leurs continuités psychologiques sont indiscernables, en ce sens que l'un et l'autre sont qualitativement identiques. Cependant, rapidement il s'installe une différence qualitative entre une continuité psychologique et l'autre. Prenons un exemple trivial, même

---

<sup>50</sup> Thomson, 207-9.

peut-être impossible, mais intéressant tout de même. Supposons que nos deux jumeaux, par un quelconque miracle, arrivent au moment où ils commencent l'école dans la même classe tout en ayant encore exactement la même psychologie. L'enseignante demande alors à l'un des jumeaux s'il peut lui nommer la couleur du ciel. Même si jusqu'ici nos deux jumeaux sont parfaitement identiques, physiquement et psychologiquement, il arrivera inévitablement une différence entre les deux. Alors que celui qu'interpelle le professeur devra répondre à haute voix devant la classe, l'autre, même si dans son esprit vient la même réponse, vivra différemment cet événement.

Il semble ainsi que l'argument des jumeaux peut se retourner contre la position de Thomson. Rappelons au passage que Thomson ne soutient pas un critère hybride, mais fait bel et bien de la personne un corps. La seule manière de distinguer qualitativement deux jumeaux<sup>51</sup> vivants est par leur psychologie. Ceci étant dit, il nous semble encore difficile de trancher entre Thomson et Parfit puisqu'il semble que cette expérience de pensée puisse servir à attaquer l'une ou l'autre des positions.

## **L'argument numérique**

Nous pensons qu'il est possible de contrer l'argument de Thomson en soulignant quelques présupposés qui sont entretenus dans cette expérience de pensée.

Dans la version originale du problème des jumeaux, il serait possible pour un tenant du critère corporel (comme Thomson) ou du critère hybride d'affirmer qu'il y a bel et bien deux jumeaux mort-nés. Il nous semble important ici de souligner pourquoi cela est possible.

Rappelons que nos jumeaux ont des corps et des psychologies qualitativement identiques. Ainsi, l'indiscernabilité concerne non seulement la psychologie, mais aussi le corps des jumeaux. Si donc nous avons deux corps qualitativement indiscernables, qu'est-ce qui nous permet d'affirmer que nous avons bel et bien deux corps ? Repensons à ce que nous avons dit dans la section *Deux identités, quatre questions* : nous y avons affirmé qu'il y a l'identité dite qualitative (le mur noir que je peins en blanc n'est pas qualitativement identique même si c'est

---

<sup>51</sup>Nous savons qu'en fait des jumeaux n'ont pas des corps parfaitement identiques. Peut-être devrions-nous parler ici de clones, mais nous avons choisi de conserver l'idée de jumeaux qui semble tout à fait analogue à celle de clone dans ce que nous semble affirmer Thomson.

le même mur) et l'identité dite numérique (le mur noir et le mur blanc sont le même et unique mur, que j'ai peint). Or, par hypothèse, nous affirmons que les corps sont qualitativement identiques. Il ne reste donc que la distinction numérique pour nous permettre d'affirmer l'existence de deux corps. Si nous acceptons la continuité spatio-temporelle, nous pourrions distinguer les deux corps parce qu'ils ne sont ni spatiotemporellement continus, ni même spatiotemporellement contigus. De même, si nous souscrivons à la théorie causale, nous pourrions distinguer les corps, car ils sont causalement séparés.

Que cela signifie-t-il pour le problème des jumeaux ? Le nœud de la critique de Thomson tient au fait que puisque les psychologies sont qualitativement identiques, nous ne pouvons les distinguer. Selon elle, ceci ne s'applique pas aux corps puisqu'ils sont numériquement distincts. Le problème selon nous est qu'elle utilise deux notions différentes d'identités pour l'un et l'autre des cas. Pourquoi la distinction numérique ne pourrait-elle pas s'appliquer aussi aux psychologies ? Inversement, pourquoi pourrions-nous appliquer la distinction numérique aux corps s'ils sont qualitativement identiques ?

Nous comprenons qu'il est aisé de se baser sur la distinction numérique si ce que nous avons à distinguer se présente là, sous nos yeux. Nous ne croyons cependant pas que la facilité soit un critère très efficace pour refuser la distinction numérique dans le critère pur. Ainsi, s'il est possible à un tenant du critère corporel de se rabattre sur la distinction numérique pour nier l'identité des jumeaux, il doit en être autant pour les tenants du critère psychologique pur. Nous pourrions ainsi affirmer que les deux jumeaux sont numériquement distincts parce que les états mentaux de l'un sont causalement séparés des états mentaux de l'autre. Il n'est pas nécessaire de prétendre que les jumeaux sont deux exemplaires différents d'une seule et même personne. L'essentiel de la réponse de Parfit à Thomson repose sur le critère amendé de personne qui requiert la continuité psychologique et le maintien d'une partie du cerveau. Cette version amendée va de pair avec la continuité spatio-temporelle et requiert une inscription dans la causalité physique. Même si les deux jumeaux morts-nés sont des ensembles d'états fonctionnellement identiques, leur inscription physique n'est pas la même.

Il faut cependant souligner que Parfit acceptera dans ses écrits ultérieurs qu'il y a effectivement un être humain, c'est-à-dire une composante physique (ou animale), dans lequel

s'incarne temporellement la personne<sup>52</sup>. La personne est un *phase sortal*<sup>53</sup>, un concept que l'on doit comprendre de manière analogue à celui d' « adolescent » ou d' « enfant »<sup>54</sup>. Alors qu'une seule et même entité physique et biologique existe du début à la fin, la phase de l'adolescence se découpe distinctement de la phase de l'enfance, bien que celles-ci soient toutes deux incarnées dans une seule entité biologique. De plus, celles-ci ne peuvent s'identifier à l'entité biologique puisque cette dernière persiste alors que les phases s'effacent, quand l'enfance fait place à l'adolescence, puis à l'âge adulte. Alors qu'il est vrai que l'enfant n'est plus, l'entité biologique demeure toujours.

Ainsi la personne est une phase de l'existence de l'être humain, découpé par l'existence de la continuité psychologique. Cependant, même amendée de cette manière, les défauts précédemment soulignés – principalement le fait que la continuité puisse être maintenue sans toutefois permettre le maintien de l'identité – s'appliquent encore. Il apparaît alors que même si l'identité personnelle est essentiellement une question de continuité psychologique<sup>55</sup>, celle-ci n'est pas réellement ce qui importe, tel que le proposait Parfit dès l'époque de *Reasons and Persons*.

---

<sup>52</sup> Derek Parfit, « We Are Not Human Beings », *Philosophy* 87, n° 1 (janvier 2012): 8, <https://doi.org/10.1017/S0031819111000520>.

<sup>53</sup> Parfit, « Persons, Bodies and Human Beings », 203.

<sup>54</sup> Notons au passage que les concepts d'enfant et d'adolescent sont aussi des concepts flous, tels ceux de personne et d'espèce, comme nous l'avons mentionné précédemment.

<sup>55</sup> Derek Parfit, « Experiences, Subjects, and, Conceptual Schemes », *Philosophical Topics* 26, n° 1 (1999): 218, <http://search.proquest.com/docview/1294987056/citation/653547E1364B4B1BPQ/1>.

## La thèse Shoemaker-Parfit

Les questions soulevées dans la première critique ci-dessus ont aussi un avantage, bien que nous ayons rejeté la critique.

Thomson affirmait qu'il serait tout à fait normal de se demander ce que X voit après la duplication. Nous avons d'abord joué le jeu et cherché à répondre à sa question. X voit ceci, ou cela, il pense à A et non à B, etc. Nous n'avons cependant pas montré que cela entre en contradiction avec le premier jet de la pensée de Parfit.

En effet, rappelons que Parfit souscrit à un réductionnisme constitutif qui fait de la personne une chose constituée d'un corps, d'un cerveau et d'une continuité psychologique, sans en être pour autant identique. En aucun moment n'est-il fait mention de l'idée de sujet. De cette manière, Parfit affirmera qu'il est possible de faire une description complète du réel de manière impersonnelle, sans faire entrer en aucun cas la notion de personne ou de sujet. Mais il surgit alors une panoplie de problèmes.

Supposons qu'il y ait un événement mental qui contient la proposition suivante : « Il va pleuvoir demain ». Une proposition comme celle-ci, qui ne porte que sur le monde, est de toute évidence impersonnelle. Supposons cependant que la proposition exprime plutôt une croyance, celle qu'il va pleuvoir demain. Comment serait-il possible d'en faire une description impersonnelle ?

L'événement mental pourrait-il contenir la proposition : « Ce cerveau croit qu'il va pleuvoir demain » ? Si tel est le cas, ne sommes-nous pas en train de tomber dans le critère physique ? Je serais la même personne demain si j'avais encore cette même proposition dans ma continuité psychologique, mais nous faisons reposer la continuité psychologique sur le contenu d'un cerveau. Il en irait de même avec le corps.

La proposition pourrait-elle alors être : « Cette continuité psychologique croit qu'il va pleuvoir demain » ? Si nous l'acceptons, nous sommes devant un problème de circularité. La continuité est assurée par les événements mentaux, mais il semble que certains d'entre eux présupposent cette même continuité. Or nous avons tenté d'expulser l'idée de personne de ces contenus justement pour éviter ce genre de circularité. Mais alors, si le cerveau n'est pas ce qui

croit, que le corps ne l'est pas non plus et que la continuité repose effectivement sur les événements mentaux, qu'est-ce qui, ou qui est-ce qui, croit qu'il va pleuvoir demain ?

Ceci sera la critique la plus importante que déploie Sydney Shoemaker dans son *Review of Reasons and Persons*. Selon Shoemaker<sup>56</sup>, le problème réside dans le fait que Parfit tente de faire des événements mentaux des entités qui sont indépendantes d'un sujet. Cependant, il semble que nous devions rejeter cette idée. Bien sûr, nous avons, par le précédent exemple (« Il va pleuvoir demain »), montré qu'il peut y avoir certains événements qui peuvent, théoriquement au moins, se passer de la notion de sujet.

Cependant, il semble qu'au moins certains événements sont causalement liés entre eux. Pensons à la proposition suivante, qui exprime une croyance : « Je crois qu'il va pleuvoir demain, car j'ai écouté la météo tout à l'heure ». Cette proposition implique deux choses, d'une part que quelque chose a écouté la météo et que cet événement en entraîne un autre, la croyance qu'il va pleuvoir demain. Il nous semble impossible de décrire cette situation de manière tout à fait impersonnelle, sans la notion de sujet. En effet, que la croyance soit causée implique qu'il y a un lien nécessaire entre un événement et un autre, c'est-à-dire que la croyance ne peut pas avoir d'existence autonome. Plus encore, il semble que nous ayons besoin d'attribuer à une même chose, un même sujet, les deux événements pour que le premier puisse causer le second.

Shoemaker affirme ainsi qu'il n'est pas possible de décrire le réel de manière impersonnelle, que la notion de sujet n'est pas qu'une « façon de parler » tel que le prétend Parfit<sup>57</sup>. Selon lui, il faut au moins postuler un système, un tout dans lequel se retrouvent ces événements, qui est capable de former des événements qui renvoient à lui-même en tant que sujet. Parfit appuiera plus tard<sup>58</sup> cette idée, même s'il persiste à croire qu'un schème conceptuel impersonnel est non seulement possible, mais n'est en aucun point pire qu'un schème à la première personne<sup>59</sup>. Il persiste à croire aussi qu'une personne n'est pas qu'un système et que

---

<sup>56</sup> Sydney Shoemaker, review of *Reasons and Persons*, par Derek Parfit, *Mind* 94, n° 375 (1985): 446, <http://www.jstor.org/stable/2254815>.

<sup>57</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, 223, 226, 341.

<sup>58</sup> Parfit, « The Unimportance of Identity », 23.

<sup>59</sup> Parfit, « Experiences, Subjects, and, Conceptual Schemes », 221.



ce qu'elle est en plus relève de l'abstraction et donc, d'une certaine façon encore, d'une façon de parler.

Nous aurions ainsi un système qui se compose d'un schème à la première personne, mais cette première personne sera une abstraction. Nous souhaitons ici éviter le terme de fiction, qui implique en un certain sens la non-existence. L'abstraction semble plus fidèle à la pensée de Parfit, du moins à l'époque de *Reasons and Persons*, puisqu'il fait de la personne (le sujet dans notre schème) une entité distincte, mais non indépendante du cerveau qui accueille une continuité psychologique, elle-même accueillant notre schème à la première personne<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Dans ses écrits ultérieurs, Parfit semble ouvert à l'idée que le sujet soit une fiction projetée par notre schème conceptuel, voir par exemple Parfit, « Experiences, Subjects, and, Conceptual Schemes ».

## Thomson et la question du contenu

Les deux solutions présentées plus haut – que l’argument des jumeaux est artificiellement présent seulement si les jumeaux sont morts-nés alors qu’il s’estompe en faveur de la continuité psychologique s’ils survivent et le fait que la distinction numérique peut s’appliquer aux continuités psychologiques si nous faisons intervenir la notion de causalité – tentent de répondre de manière spécifique à l’argument des jumeaux mais ne nous permettent pas de rendre compte de l’entièreté de la thèse de Thomson. Pour ce faire, nous devons expliquer pourquoi elle en arrive à développer sa thèse corporelle. En effet, il nous semble que ses questionnements sont tout à fait valables et que pour contrer sa position nous devons pouvoir en rendre compte.

Dans son introduction, Thomson nous présente l’intuition habituelle qui nous pousse à affirmer que lorsque je bouge, c’est moi qui bouge plutôt que seulement mon corps<sup>61</sup>. C’est-à-dire que mon corps est moi, et non pas simplement une entité que j’habite, plus ou moins temporairement. Il est vrai que nous parlons de notre corps en ces termes. Je bouge la main, cela me fait mal, etc. De la même manière, lorsque nous allons à des funérailles, nous allons voir notre oncle, notre tante, etc. pour la dernière fois. Nous attribuons à ces cadavres la personne qu’ils étaient étant vivants.

Pour expliquer cela, il nous semble que nous devons développer une pensée plus systématique. En effet, nous avons travaillé jusqu’à maintenant en vase clos, ne nous questionnant que sur l’identité personnelle. Ce faisant, nous avons postulé une continuité psychologique constituée d’événements mentaux. Nous n’avons cependant pas abordé la question du contenu de ces événements, celle-ci étant secondaire dans la caractérisation de l’identité.

Quels sont donc ces événements ? Il peut s’agir de désirs, de souhaits, de connaissances, mais aussi de croyances, d’habitudes, de perceptions, etc. Cela cependant ne fait qu’éclaircir la nature de ces événements. Pour en saisir le contenu, nous devons faire appel en quelque sorte

---

<sup>61</sup> Thomson, « People and Their Bodies », 202.

à la phénoménologie, au schème conceptuel à la première personne. Qu'est-ce, pour nous, que d'exister en tant que personne ?

Dans la contingence du monde dans lequel nous sommes, un corps est toujours adjoind à la continuité psychologique. Ainsi, pour nous, exister en tant que personne implique d'être incarné dans un corps. Il nous semble ainsi possible de rendre compte de cette idée que lorsque mon bras bouge, c'est moi, ma personne, qui bouge aussi. Mais cela n'est pas nécessaire. Supposez qu'il soit possible que vous souhaitiez déplacer votre « troisième » bras et que chaque fois que vous voulez que ce troisième bras fasse quelque chose, ce soit le mien qui agisse en conformité avec votre souhait. Ne seriez-vous pas tenté après un temps d'affirmer que ce bras est bel et bien le vôtre ? Dans votre expérience, ce bras répond à vos exigences, il fait donc partie de vous. Cela provient du fait que dans votre psychologie, vous avez associé un désir mental à une capacité d'agir physique.

Pour ce qui est de la question des cadavres, il en va de même. Pourquoi dirais-je que mon oncle est ce cadavre ? Pour autant que je sache, mon oncle était quelqu'un de jovial, alors que ce cadavre manque clairement d'enthousiasme. Cependant, tout comme moi, mon oncle, dans la contingence du monde, est associé à ce corps que je vois devant moi. Pour moi, dans mon expérience, voir mon oncle est voir ce corps. Cependant, la jovialité de mon oncle ne repose pas sur ce corps, mais sur sa psychologie.

Supposons, pour étayer notre point, que je sois devant le cadavre de ce que je crois être mon oncle et que vient se poster près de moi un inconnu. Cet inconnu commence à me raconter en détail tout ce que je me souviens avoir vécu avec mon oncle. Je le surprends plus tard à embrasser ma tante, la femme de mon oncle. Par la suite, on m'explique que la psychologie de mon oncle a été transférée dans ce nouveau corps. Comme nous nous y attendrions, je ne serais d'abord pas convaincu. Plusieurs objections viendraient à mon esprit : « Mais pourtant, voici bel et bien le corps de l'homme qui, dans mes souvenirs, m'a amené à la pêche » ou plus fondamentalement encore « comment cela est-il même possible ? » Ces objections ne reposent cependant pas sur une conception particulière de la personne au sens philosophique du terme. En effet, que l'identité d'une personne repose en dernier lieu sur une continuité psychologique ne change pas l'expérience ordinaire du monde dans lequel nous évoluons. Dans ce monde, une personne est incarnée dans un corps qui d'ordinaire la suit de la naissance à la mort. Il me semble

donc étrange, voire absurde, qu'on m'affirme que mon oncle est cet inconnu. Les expériences passées encore en connexion forte avec le moi d'aujourd'hui pèsent aussi dans mon jugement et ainsi mes souvenirs s'opposent à cette nouvelle situation. Cependant, ceci relève en réalité de la psychologie empirique.

Nous laisserons ainsi le soin aux psychologues de nous expliquer les mécanismes qui s'opposeront à ce changement de situation, mais aussi, et surtout, ceux qui m'amèneront à l'accepter. Ne serait-il pas étrange que, étant enfant, je puisse apprendre qui est mon oncle et qu'une fois adulte je ne puisse apprendre à associer à mon oncle un nouveau corps ? Il est fort probable que le contenu de ma psychologie se modifiera suivant ces nouvelles expériences et viendra à associer mon oncle à ce nouveau corps. Si cela se produit effectivement, oserais-je nier que cet inconnu est mon oncle ? Tout d'un coup, le cadavre que j'ai autrefois vu n'est plus le cadavre de personne, mon oncle est bel et bien vivant. Et lorsque ce nouveau corps mourra, je ne dirai pas que mon oncle est mort deux fois, mais bien une seule.

Ce que nous affirmons ici est que l'identité supposée entre le corps de mon oncle et la personne de mon oncle repose sur une relation triple. L'identification de cette personne avec ce corps provient de la relation entre la personne et mon schème conceptuel et le corps et ce même schème. L'identité que nous supposons est construite dans l'esprit par le schème à la première personne. Ceci doit se comprendre de manière analogue à la notion de couleur : il n'appartient pas à un objet d'être d'une couleur plutôt qu'une autre. Les objets ont des qualités qui les amènent à refléter certaines longueurs d'onde de la lumière vers notre œil. Quand notre œil reçoit ces longueurs d'onde, il se produit dans notre schème conceptuel la perception d'une couleur, que nous attribuons ensuite à l'objet perçu parce que, conjointement à la perception de l'objet, il y a la perception de la couleur. De la même manière, nous identifions dans notre schème conceptuel une personne à un corps parce que, d'ordinaire, ces perceptions sont conjointes.

## Olson et l'animalisme

Une autre théorie s'oppose à celle que nous tentons de développer. Eric Olson propose, en opposition à Parfit, la thèse animaliste qui se veut une critique, entre autres, du réductionnisme constitutif<sup>62</sup> que nous postulons. Alors que nous affirmons que la personne est une entité composée d'un corps (ou d'un animal, si l'on veut), d'un cerveau et d'événements mentaux interreliés (ce qui suppose quand même que la personne est distincte du corps ou de l'animal), Olson affirme plutôt que nous sommes identiques à l'animal et son argument pour le démontrer n'utilisera pas de la notion de personne. Il semble que cela fait de la thèse d'Olson une position éliminativiste, qui nie l'existence des personnes. Ceci signifie de plus que, chez Olson, la personne partage des conditions de persistance avec l'animal, contrairement au réductionnisme constitutif qui affirme qu'une personne possède une condition de persistance, la continuité psychologique, différente de l'animal. Quand nous disons que la personne partage des conditions de persistance avec l'animal, il ne faut cependant pas penser que la personne n'a que les conditions de persistance de l'animal. Olson permet en effet que l'animal continue d'exister même si la personne n'existe plus<sup>63</sup>, par exemple un animal humain dans un état végétatif permanent ou un fœtus ne sont peut-être pas des personnes malgré qu'ils soient encore, ou déjà, des animaux. Ce qu'il faut comprendre cependant est que si nous détruisons l'animal, nous détruisons par là aussi la personne. Ainsi l'identité personnelle ne serait pas une question de psychologie — là où est la continuité psychologique est la personne — mais plutôt une question de biologie — là où est l'animal est la personne. Ceci nous obligerait à affirmer que dans un cas de téléportation, la personne qui se réveille de l'autre côté n'est plus la même qu'avant puisque son animal original a été détruit au profit de l'animal résultant de la téléportation.

---

<sup>62</sup> Eric T. Olson, « An Argument for Animalism », dans *Personal identity*, éd. par Raymond Martin et John Barresi, Blackwell readings in philosophy 11 (Malden, MA: Blackwell, 2003), 2, <http://eprints.whiterose.ac.uk/734/1/olsonet5.pdf>.

<sup>63</sup> Olson, 5.

L'argument principal que propose Olson pour défendre sa position est l'argument de l'animal pensant (*thinking-animal argument*)<sup>64</sup>, un argument qui semble tout à fait séduisant par sa simplicité et ses prémisses qui font appel au sens commun.

1. Il y a un animal humain où vous êtes
2. Cet animal humain pense
3. Vous êtes la chose qui pense où vous êtes
4. Donc, vous êtes cet animal humain

Nous sommes tout à fait prêts à accepter les prémisses 1 et 2. Il ne nous reste donc que la seule prémisses 3 à contester si nous voulons briser l'argument d'Olson. Contrairement à Olson, nous voudrions affirmer que vous êtes une personne composée d'un animal (ou d'un corps, ou encore d'un cerveau) plutôt qu'être simplement un animal humain. Il y aurait donc où vous êtes une personne qui pense. Comme nous sommes cependant d'accord avec la prémisses 2, il semble que nous soyons obligés d'affirmer qu'il y a où vous êtes un animal qui pense et une personne qui pense. Nous devons donc contester la prémisses 3 car « la chose qui pense où vous êtes » ne peut pas circonscrire un objet de manière appropriée puisqu'il n'y a pas qu'une chose qui pense à cet endroit. Cependant, nous voilà devant le problème du surplus de penseurs (*too many thinkers problem*). Cela nous oblige-t-il vraiment à renier la thèse parfitienne au profit de la thèse animaliste ?

## **Le problème du surplus de penseurs**

Pour que le problème du surplus de penseurs soit efficace et permette de trancher en faveur de l'animalisme, il faut qu'il devienne un critère distinctif, c'est-à-dire qu'il faut qu'il touche les opposants de l'animalisme, mais pas ce dernier. Ceci ne semble pas aussi certain que l'on pourrait le croire.

Alors que les expériences de pensées tenant de la science-fiction sont parfois décriées, il existe des cas dans la littérature scientifique qui montrent que le problème du surplus de penseurs ne s'applique pas qu'aux opposants de l'animalisme. David Hershenov propose en

---

<sup>64</sup> Olson, 12-13.

effet une série d'exemples factuels<sup>65</sup> qui montrent que ce problème s'applique en fait à toute conception de la personne, fut-elle animaliste, cérébraliste (une personne n'est qu'une partie de cerveau) ou même dualiste.

Pour montrer que l'animalisme tombe aussi sous le problème du surplus de penseurs, il présente l'exemple du *cephalothoracopagus janiceps*<sup>66</sup>. Ceux-ci sont des cas extrêmes de jumeaux siamois qui sont reliés par le télencéphale (*cerebrum*), mais qui autrement possède des troncs cérébraux (*brainstem*) et des corps distincts. Bien qu'ils soient mort-nés, rien ne nous permet d'affirmer hors de tout doute qu'ils n'ont jamais eu d'événements psychologiques avant leur décès. Plus encore, il est, selon Hershenov, métaphysiquement possible qu'ils aient survécu assez longtemps pour avoir des états mentaux. Si nous affirmons que l'organisme est individué par le tronc cérébral (Hershenov prétend qu'Olson affirme cela), nous devons affirmer qu'il y a deux organismes présents, ce que nous acceptons et que la communauté aussi semble accepter — on parle effectivement de jumeaux siamois. Il apparaît alors que deux entités distinctes partagent les mêmes états mentaux et ainsi le problème du surplus de penseurs surgit pour l'animalisme.

## La thèse de la survenance

Il semble que le problème du surplus de penseurs n'est pas un moyen efficace de trancher en faveur de l'animalisme. Cela dit, nous pourrions vouloir tout de même régler ce problème, car même s'il ne permet pas de trancher, il affecte notre position. Catherine Sutton propose un argument qui permet de rendre compte que l'animal pense et que la personne pense sans toutefois qu'il y ait trop de penseurs<sup>67</sup> par la théorie de la survenance qui affirme qu'une chose *x* survient sur une chose *y* ssi un changement dans *x* nécessite un changement dans *y*. Cette relation n'est cependant pas symétrique : il peut y avoir un changement dans *y* sans toutefois induire de changement dans *x*. Par exemple, si nous souscrivons à la thèse de la survenance du

---

<sup>65</sup> David B. Hershenov, « Who Doesn't Have a Problem of Too Many Thinkers? », *American Philosophical Quarterly* 50, n° 2 (2013): 203-8, <http://www.jstor.org/stable/23460792>.

<sup>66</sup> Hershenov, 204.

<sup>67</sup> C. S. Sutton, « The Supervenience Solution to the Too-Many-Thinkers Problem », *Philosophical Quarterly* 64, n° 257 (2014): 619–639, <https://philarchive.org/archive/SUTSSTv1>.

psychologique sur le physique, nous dirions qu'un changement d'état mental entraîne un changement physique dans le cerveau bien qu'il soit possible qu'un changement physique dans le cerveau n'entraîne pas de changement d'état mental.

Pour comprendre son argument, nous devons d'abord saisir la notion de non-sommation<sup>68</sup>. Une chose x est non-sommative si la quantité de x que possède A et B est égale à la somme de x que possède A et B moins la quantité de x partagée par A et B. Elle nous donne l'exemple du bras et du corps : mon poids total est la somme du poids de mon bras et celui de mon corps, moins le poids partagé par mon bras et mon corps, ce qui se vérifie empiriquement sur un pèse-personne.

Il nous faut aussi, avant son argument, exposer la relation entre la survenance et le partage des parties, pour expliquer que si deux choses A et B partagent une base de survenance pour x, nous devons considérer x comme non-sommatif.<sup>69</sup> Prenons en guise d'exemple le cas d'un moteur. La puissance d'un moteur survient sur la grosseur des chambres de combustion, toute chose étant égale par ailleurs. Pour qu'un changement de puissance advienne, il faut un changement de la grosseur des chambres de combustion. Si nous voulons affirmer que la puissance est sommative, nous devrions dire que lorsque le moteur est placé dans une voiture et que les chambres de combustion deviennent des parties de la voiture, nous avons multiplication de la puissance. Or, si la puissance survient sur les chambres de combustion, nous ne pouvons pas avoir de changement de puissance sans avoir de changement de chambres de combustion. Mais nous venons d'affirmer qu'il y a multiplication de puissance sans changement de chambres de combustion, donc la puissance ne survient pas sur les chambres de combustion. Cette réduction à l'absurde montre que nous devons accepter la non-sommation de la puissance.

L'argument de Sutton va comme suit<sup>70</sup> :

1. Si une chose a et une chose b partagent une base de survenance pour x, x est non-sommatif

---

<sup>68</sup> Sutton, 3.

<sup>69</sup> Sutton, 6.

<sup>70</sup> Sutton, 5.



2. Une personne et son corps (ou son animal) partagent une base de survenance pour la pensée — il y a ici un présupposé : le mental survient sur le physique.
3. La pensée est non-sommative
4. Quand quelque chose est non-sommatif, il n'y a pas de surplus de cette chose
5. Donc, il n'y a pas de surplus de pensée

Si nous acceptons cet argument, Sutton propose qu'il soit possible de régler plusieurs problèmes qui surgissent d'un surplus de pensées, le premier étant le problème de surpopulation (*overcrowding*)<sup>71</sup>. En effet, ce n'est pas parce que nous avons montré qu'il n'y a pas de surplus de *pensée* qu'il n'y a pas de surplus de *penseurs*. Selon Sutton, nous pouvons compter un seul penseur puisqu'il n'y a qu'une seule pensée de manière analogue à ce que nous faisons ordinairement avec les choses qui partagent des parties<sup>72</sup>. Quand nous cherchons l'achalandage d'une route, nous comptons le nombre de voitures sur la route seulement même si, en même temps, il y a des moteurs sur la route. Puisque la voiture et le moteur partagent des parties, nous pouvons les quantifier ensemble comme une seule entité. Plus encore, l'achalandage d'une route est un décompte de voitures distinctes alors que le nombre de penseurs est un décompte de pensées distinctes, ainsi puisqu'il n'y a qu'une seule pensée, il n'y a qu'un seul penseur et le problème de surpopulation disparaît<sup>73</sup>.

Un deuxième problème provient du fait que nous acceptons que la personne autant que l'animal pense, et c'est celui du surplus de personnes (*personhood objection*).<sup>74</sup> Si l'animal pense autant que la personne, peut-être devrions-nous dire que cet animal aussi est une personne et qu'ainsi il y a deux personnes qui pensent à l'endroit où vous êtes. Nous avons affirmé plus haut que pour que deux choses soient identiques, elles doivent avoir les mêmes conditions de persistance. Or si nous acceptons avec Olson<sup>75</sup> qu'un animal humain dans un état végétatif permanent puisse ne plus être une personne, nous devons affirmer qu'il y a où vous êtes qu'une

---

<sup>71</sup> Olson, « An Argument for Animalism », 18.

<sup>72</sup> Sutton, « The Supervenience Solution to the Too-Many-Thinkers Problem », 11.

<sup>73</sup> Sutton, 12. Elle considère aussi une objection de Olson que nous laissons ici de côté, à laquelle elle répond.

<sup>74</sup> Sutton, 12; Olson, « An Argument for Animalism », 19.

<sup>75</sup> Olson, « An Argument for Animalism », 5.

seule entité qui contient toutes les propriétés d'une personne, puisque l'animal a une condition de persistance différente de la personne.

Le dernier problème que nous voulons exposer est le problème épistémique<sup>76</sup> qui affirme que lorsque nous pensons « Je suis une personne », l'animal pense aussi « Je suis une personne » et comme l'animal possède autant de raisons que nous de croire cette affirmation, nous ne pouvons savoir que nous sommes une personne plutôt qu'un animal. Sutton perçoit deux erreurs dans ce problème, la première étant l'ambiguïté du pronom « je ».

Elle propose en effet que le pronom « je » peut parfois référer à l'animal, par exemple quand nous affirmons vouloir être débranchés si nous entrons dans un état végétatif permanent, parfois à la personne, comme dans le cas de la téléportation, parfois aux deux, comme dans les cas où nous rapportons l'endroit où nous sommes.<sup>77</sup> Ce qui importe, pour pouvoir briser l'ambiguïté, est d'avoir un contexte qui nous permet de savoir à quoi réfère le terme « je ». Comme la question « Que suis-je ? » n'a pas ce contexte, il s'ensuit que « je » demeure ambigu. Mais, comme le dit Sutton<sup>78</sup>, la question de la possession des états mentaux n'oppose pas l'animal et la personne. La survenance qu'elle propose affirme en effet que la pensée appartient à la fois à l'animal et à la personne.

Ceci nous amène à la deuxième erreur, celle qui affirme que nous ne pourrions pas savoir que nous sommes une personne.<sup>79</sup> Si nous acceptons que la pensée appartienne à la fois à l'animal et à la personne, il est possible de savoir que nous sommes une personne puisque nous avons la pensée. Comme nous refusons la disjonction « La pensée appartient à l'animal ou à la personne » pour plutôt accepter la conjonction « La pensée appartient à l'animal et à la personne », il s'ensuit que nous savons, si nous pensons, que nous sommes une personne.

Il nous reste cependant à expliquer pourquoi Olson dirait que nous sommes des animaux.

---

<sup>76</sup> Olson, 19; Sutton, « The Supervenience Solution to the Too-Many-Thinkers Problem », 16.

<sup>77</sup> Sutton, « The Supervenience Solution to the Too-Many-Thinkers Problem », 14.

<sup>78</sup> Sutton, 17.

<sup>79</sup> Sutton, 17.

## La théorie de l'erreur empirique

L'explication de la thèse corporelle de Thomson que nous avons donnée en postulant que le contenu des états mentaux pouvait rendre compte des intuitions habituelles nous semble pouvoir s'appliquer aussi ici, puisque ce qui, dans mon schème conceptuel, m'amène à croire que je ne suis qu'un corps pourrait tout autant m'amener à croire que je ne suis qu'un animal. Nous n'y reviendrions donc pas davantage. Nous voulons par contre exposer rapidement la théorie de l'erreur empirique de Ingmar Persson<sup>80</sup> qui peut être une autre manière de comprendre pourquoi nous avons les intuitions que nous avons.

Persson croit que l'erreur de l'animalisme vient qu'il suppose que l'animal (ou le corps, car sa thèse touche aussi la thèse corporelle) est le propriétaire non-dérivé de la pensée<sup>81</sup>. Par propriétaire non-dérivé nous entendons quelque chose comme suit : la lampe de mon salon est allumée, mais ce n'est pas elle en tant que telle qui est allumée, c'est son ampoule. Ainsi ce qui éclaire est de manière dérivée la lampe et de manière non-dérivée l'ampoule, la lampe éclaire *parce que* l'ampoule éclaire. Persson croit aussi que le soi, le propriétaire non-dérivé de la pensée vue à la première personne (votre « je »), doit être phénoménalement accessible<sup>82</sup>. Le corps ou l'animal remplissent bien ce rôle, car ils sont accessibles phénoménologiquement à chaque fois que nous sommes conscients. La théorie de l'erreur empirique est donc que puisque le corps (ou l'animal) est phénoménologiquement accessible nous lui attribuons à tort la propriété des états mentaux de manière non-dérivée<sup>83</sup>.

Il faut souligner que Persson croit que la personne qui se réveillerait après la téléportation serait la même et que c'est pour cette raison que l'animal n'est que le propriétaire dérivé de la pensée. Il critique plus loin la conception impersonnelle de Parfit,<sup>84</sup> mais comme il ne tient pas

---

<sup>80</sup> Ingmar Persson, « Parfit on Personal Identity: Its Analysis and (Un)Importance », *Theoria* 82, n° 2 (mai 2016): 148-65, <https://doi.org/10.1111/theo.12092>.

<sup>81</sup> Persson, 153.

<sup>82</sup> Persson, 156.

<sup>83</sup> Persson, 156.

<sup>84</sup> Persson, 157.

compte de la thèse Shoemaker-Parfit, nous pensons pouvoir, provisoirement du moins, passer outre ses critiques.

## Personnes humaines et non-humaines

Nous souhaitons terminer cette section par une petite note en faveur de l'éthique animale. Olson affirme qu'il n'y a rien de spécial à notre propos, nous sommes tous des animaux<sup>85</sup>. Bien que nous rejetions l'idée que nous ne soyons qu'un animal, nous sommes prêts à lui accorder qu'il n'y a rien de spécial chez nous, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire d'être un être humain pour être une personne. Comme le concept de personne est un *phase sortal* délimité par la continuité psychologique et que le schème conceptuel à la première personne n'est pas métaphysiquement nécessaire, tel qu'il le mentionne dans *Experiences, Subjects and Conceptual Schemes*, nous pouvons aisément voir qu'il peut y avoir des personnes non-humaines. Il est empiriquement vérifiable que certains animaux agissent conformément avec des expériences passées et qu'il semble donc que leurs états mentaux peuvent être causalement liés. Ceci tend à montrer qu'il peut exister chez eux une relation similaire, sinon la même, que la relation de continuité psychologique que nous reconnaissons chez les personnes humaines. Pour autant qu'on le sache cependant, ils ne possèdent pas de schème conceptuel à la première personne<sup>86</sup>. Est-ce une raison de leur refuser le statut de personne ?

Lorsque Parfit a accepté la critique de Shoemaker et du même coup le schème conceptuel à la première personne, il nous semble que ce développement n'a pas proscrit des personnes sans ce type schème mais nous amène plutôt à accepter, dans le cas spécifique des êtres humains, la nécessité intramondaine de la notion de sujet pour comprendre l'ensemble des expériences que nous pouvons vivre. En effet, le schème à la première personne ne change pas les conditions d'existence et de persistance de la personne, il ne fait en quelque sorte que spécifier le genre de phénoménologie que vivra la personne.

---

<sup>85</sup> Olson, « An Argument for Animalism », 13.

<sup>86</sup> Ceci est hautement hypothétique. Il nous est impossible, au moins pour le moment, de communiquer avec tous les animaux pour vérifier si cela est le cas.

Il se pourrait ainsi que chez nous, ou chez tout animal auquel s'applique ce genre de schème conceptuel, nous devions faire appel à une phénoménologie à la première personne, mais cela n'est toutefois pas essentiel dans l'identité personnelle. Si nous pouvons admettre des phénoménologies différentes dans le concept de personne, nous pourrions faire des animaux ayant la relation de continuité psychologique des personnes au même titre que nous. En plus des personnes humaines, il y aurait des personnes animales.

L'éthique animale s'en trouverait ainsi aidée, car nous pourrions attribuer aux animaux une panoplie de droits généralement réservés aux personnes sans nécessiter qu'ils aient une conscience de soi.

## Identité personnelle et identité du soi

Que ce soit dans le cas des personnes humaines et non-humaines, dans celui de l'erreur empirique ou dans notre explication de la source des intuitions habituelles menant à la thèse corporelle et à l'animalisme, nous voyons qu'il est nécessaire de faire appel à un certain point de vue, celui supposé par le schème conceptuel à la première personne. Il semble donc que nous devions en appeler, en plus de la question objective de l'identité personnelle, à la question subjective (au sens de sujet, non pas au sens de qualités secondes) du point de vue, c'est-à-dire du soi.

En un sens, lorsque nous nous demandons « Est-ce moi qui vais se réveiller après la téléportation ? » nous posons implicitement deux questions : « Qu'est-ce qui sera le même après la téléportation ? » et « Qui se réveillera après la téléportation ? ». Ceci fait écho à ce que Ricoeur appellera l'*idem* et l'*ipse*<sup>87</sup>, deux manières de considérer la relation d'identité. L'*idem* est l'identité en tant que même (*sameness*) alors que l'*ipse* est l'identité en tant que soi. Selon lui, il y a généralement confusion entre ces deux conceptions de l'identité parce qu'elles se recoupent en certains endroits. Il donne quatre façons de considérer l'identité en tant que même, la quatrième nous intéressant ici parce qu'elle recoupe la question du soi : l'identité dans le temps<sup>88</sup>. La question de l'identité du soi et de l'identité personnelle dans le temps sont en effet deux questions qui supposent une dimension temporelle et Ricoeur accusera Parfit de ne pas avoir tenu compte de cette distinction dans sa caractérisation impersonnelle de l'identité personnelle<sup>89</sup>.

Soulignons rapidement qu'avec la thèse Shoemaker-Parfit, nous avons admis explicitement un espace pour la question du soi, de l'*ipse*, par l'admission qu'il est nécessaire de laisser une place à un schème à la première personne. Nous pensons cependant, contrairement à ce qu'en dit Ricoeur, que la question du soi a toujours fait partie de la pensée de Parfit. Considérons, par exemple, la section sur l'identité numérique et qualitative dans *Reasons and*

---

<sup>87</sup> Paul Ricoeur, « Narrative Identity », *Philosophy Today* 35, n° 1 (1 février 1991): 73, <https://doi.org/10.5840/philtoday199135136>.

<sup>88</sup> Ricoeur, 74-75.

<sup>89</sup> Ricoeur, 76.

*Persons*<sup>90</sup> (le livre auquel Ricœur s'oppose<sup>91</sup>). « Depuis son accident, il n'est plus la même personne » souligne deux notions d'identité nous dit Parfit, l'identité numérique et l'identité qualitative. Il apparaît, dans sa notion de personne, que ce qui compte pour avoir la même personne est l'identité numérique. Il laisse cependant la place à la notion du soi par l'admission que l'objet-personne est susceptible de changement dans son identité qualitative. Si nous traduisions cet énoncé dans le langage de Ricœur, nous pourrions dire « Cette personne, la *même* personne, n'est plus *elle-même* après son accident. » Nous parlons de l'objet-personne parce que nous croyons, comme Ricœur, qu'il y a une distinction entre la question du quoi et la question du qui<sup>92</sup>.

Cette distinction du quoi et du qui, comme nous le disions, n'est cependant pas nouvelle et nous pouvons en retrouver la trace dans un débat qu'a eu Parfit avec Terence Penelhum suite à la parution en 1971 de son article « inaugural » *Personal Identity*<sup>93</sup>. Parfit y expose la suite successive de soi qui peut avoir lieu parce que, selon lui, le soi relève plutôt de la connexion que de la continuité psychologique<sup>94</sup>. Comme la connexion psychologique est une question de degré (nous sommes plus connectés avec qui nous étions hier qu'avec qui nous étions enfant), Parfit prétend que l'identification du soi peut être laissée au soin de celui qui parle, de lui-même en l'occurrence<sup>95</sup>. Mais, nous dira Penelhum, une personne ne peut pas décider ce qui appartient à son présent, son passé ou son futur<sup>96</sup>. En réponse à Penelhum, Parfit admet qu'en un sens il n'est pas possible pour une personne de décider ce qui lui appartient dans son histoire, c'est-à-dire que s'il affirme qu'un événement ou un autre ne lui appartient pas, il ne change pas ce

---

<sup>90</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, 201-2.

<sup>91</sup> Ricœur, « Narrative Identity », 76.

<sup>92</sup> Ricœur, 75.

<sup>93</sup> Derek Parfit, « Personal Identity », *The Philosophical Review* 80, n° 1 (1971): 3-27, <https://doi.org/10.2307/2184309>.

<sup>94</sup> Parfit, 24.

<sup>95</sup> Parfit, 25.

<sup>96</sup> Terence Penelhum, « The Importance of Self-Identity », *The Journal of Philosophy* 68, n° 20 (1971): 675, <https://doi.org/10.2307/2024937>.

qu'est son histoire<sup>97</sup>, il ne fait qu'appeler une certaine partie de son histoire ce qui lui appartient et une autre ce qui ne lui appartient pas.

Voilà que se pointe ce que Ricœur et Dennett appellent l'identité narrative. La personne possède une histoire et il appartient à cette personne, en tant que soi, d'interpréter cette histoire pour en construire un soi, un *ipse*. Cela cependant n'est pas une raison de rejeter l'identité personnelle au sens de l'*idem*. Nous croyons en effet que ces dimensions sont complémentaires, qu'il faut, si nous voulons comprendre ce qu'est une personne humaine<sup>98</sup>, faire appel à ces deux facettes. Un exemple que déploie Dennett<sup>99</sup> nous permettra d'éclaircir cette affirmation. Il nous présente le cas de personnalités multiples qui, selon lui, apparaissent lorsqu'un individu est soumis étant enfant à une série d'abus. Il arrive chez ses enfants une dissociation du soi pour l'autopréservation, faisant que les abus arrivent, en quelque sorte, à quelqu'un d'autre. Ces enfants ne peuvent pas, par cette dissociation, faire que ces événements ne leur arrivent pas en tant que personne (comme nous l'avons dit, l'histoire se passe de ce que l'on en dit), mais ils peuvent, en interprétant cette histoire, faire qu'ils arrivent à un autre soi.

Nous pouvons expliquer cette situation en termes parfitiens. Comme les états mentaux de cet autre soi découlent causalement des états mentaux du soi original, nous pouvons dire qu'il s'agit de la même personne parce qu'il y a continuité psychologique entre les deux. Cependant, comme nous le dit Parfit, le soi appartient à celui qui parle et l'enfant peut ainsi créer cet *alter ego* à qui il attribue les événements traumatiques. Quand nous traiterons ces enfants, c'est la personne que nous allons traiter plutôt que le soi, nous tenterons de faire que cette même personne n'ait plus à s'auto-interpréter en tant que plusieurs «Soi».

Nous avons ainsi un enfant qui s'auto-interprète, ce qui nous semble pouvoir être lié avec l'idée que l'être humain est un animal qui s'auto-interprète développée par Charles

---

<sup>97</sup> Derek Parfit, « On The Importance of Self-Identity », *The Journal of Philosophy* 68, n° 20 (1971): 688, <https://doi.org/10.2307/2024939>.

<sup>98</sup>En effet, si nous avons raisons de dire qu'il existe des personnes non-humaines n'ayant pas de schème à la première personne, la question du soi se pose de manière particulière de la personne humaine et non pas, généralement, de la personne.

<sup>99</sup> Daniel C. Dennett, « The Origins of Selves », *Cogito* 3, n° 3 (1989): 163-73, <https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/originss.htm>.



Taylor<sup>100</sup>. L'être humain est effectivement un animal, ce que nous avons admis quand nous avons affirmé que la personne est composée d'un corps, d'un cerveau et d'événements mentaux. Ce corps et ce cerveau ont une forme particulière chez nous, forme qui dépend biologiquement du fait que nous sommes des animaux d'un type particulier, l'*homo sapiens*. La personne humaine, qui prend son essor dans la psychologie, s'auto-interprète pour former un soi, un schème à la première personne, qui est nécessaire pour expliquer des sentiments comme la honte<sup>101</sup>. Pour qu'une personne ressente de la honte, il est nécessaire pour elle de relier un certain événement qu'elle considère comme honteux à elle-même en tant que sujet pour que le sentiment de honte puisse advenir. Voilà pourquoi l'enfant développe un second soi : il forme un second sujet auquel arrivent les événements traumatiques et cela le protège parce qu'il ne lie pas ces événements à son soi original.

Pourquoi cependant aurions-nous besoin de postuler une personne en plus du soi ? Sommes-nous en train de recréer le problème de surpopulation, cette fois avec la personne et le soi plutôt qu'avec l'animal et la personne ? Mis à part ce que nous avons dit du traitement de l'enfant ayant des personnalités multiples, le fait d'avoir une personne en plus d'un soi peut régler le problème de la création du soi. Si le soi est le résultat d'une auto-interprétation, cela suppose qu'il y a quelque chose qui précède ce soi et qui sera interprété pour le former. Si nous acceptons avec Parfit que la personne est, entre autres, composée d'états mentaux, nous fournissons en quelque sorte la matière première de l'auto-interprétation. Comme les cas de personnalités multiples nous le montrent, le soi se construit sur la base d'événements mentaux qu'il est possible de lier à une seule et même personne. Si nous acceptons cette analyse de la personnalité multiple, nous voyons que le soi a une condition de persistance différente de la personne, ce qui nous empêche de les identifier, d'en faire une seule et même chose.

Ricoeur ne remettrait pas en question ces deux facettes, que la personne est à la fois *ipse* et *idem*. Ce qu'il peut reprocher à Parfit cependant sera d'avoir fait de la question de l'*ipse*, du soi, une question à la troisième personne. Quand nous analysons la question « mon clone sur

---

<sup>100</sup> Charles Taylor, « Self-Interpreting Animals », dans *Philosophical Papers: Volume I, Human Agency and Language* (Cambridge University Press, 1985).

<sup>101</sup> Taylor, 53-54.

Mars est-il moi? », nous posions implicitement une question sur l'identité du soi. Or cette question n'a été analysée qu'en termes d'identité numérique ou qualitative, des points de vue à la troisième personne. Si nous voulions comprendre comment chacun des clones peut affirmer de l'autre « Il n'est pas moi, bien que nous soyons pareils », comment chacune de ces personnes peut se considérer elle-même comme unique et unie, nous devons nécessairement nous questionner sur la question de l'*ipse* avec une perspective à la première personne. L'ipséité, c'est l'expérience à la première personne de l'unicité.

Nous pensons donc qu'en plus de l'identité personnelle que Parfit développe, nous devons aussi accepter une théorie du soi qui prend racine dans l'identité narrative. La théorie de Taylor nous semble assez complète pour en rendre compte bien qu'il y ait un léger bémol à apporter. S'il advenait que nous puissions communiquer avec certains animaux et que ceux-ci ont un schème à la première personne, nous devons étendre la thèse de Taylor non seulement aux êtres humains, mais aussi à ces animaux. La personne « humaine » deviendrait en quelque sorte la personne « sujet » parce que l'animal humain ne serait plus un critère distinctif des entités capables d'auto-interprétation. De même, s'il advenait que nous puissions transférer une psychologie dans une machine en maintenant la continuité psychologique, nous devons dire que ni la personne ni le sujet ne doivent nécessairement être des animaux. Cependant, considérant les contingences de notre monde, il semble que nous puissions admettre la thèse de Taylor telle qu'elle est. Ceci dit et comme nous l'avons souligné dans la section sur les personnes humaines et non-humaines, il n'est pas nécessaire de posséder un schème à la première personne pour être une personne; il n'est nécessaire que pour rendre compte du type de personne que nous sommes.

## Conclusion

Le but de notre survol critique de l'identité personnelle était de rendre compte des thèses s'opposant à notre conception psychologique de l'identité, de répondre à leurs critiques attaquant plus particulièrement notre conception et de libérer une espace théorique pour la question du soi. Bien que nous n'ayons pas fait un survol exhaustif de toutes les thèses concurrentes, nous pensons que ce modeste survol donne plusieurs pistes menant à accepter le critère psychologique amendé du Parfit tardif où la personne se compose d'une continuité psychologique et d'assez de cerveau pour la maintenir.

Nous avons vu avec Shoemaker pourquoi il est nécessaire de conserver la continuité spatio-temporelle avec la distinction entre les causes immanentes et transientes, ce qui vient montrer que la téléportation ne permet pas de conserver la personne. La relation causale immanente est ce qui permet de conserver la continuité spatio-temporelle. Nous avons aussi vu que Shoemaker, de même que Parfit, se retrouve du côté d'une métaphysique perdurantiste qui affirme que les parties temporelles, ou stades, d'une personne appartiennent à une même entité par la relation causale.

Il se pourrait par contre que cette relation causale s'applique au corps ou à l'animal plutôt qu'à la personne si nous acceptons un réductionnisme identifiant, qui fait de la personne rien de plus que le support physique accueillant les états mentaux. Or nous avons montré que puisque la personne possède des conditions de persistance différentes du support physique, nous devrions plutôt souscrire à un réductionnisme constitutif qui admet la nécessité métaphysique d'un support physique à la personne, tout en posant la personne comme une entité distincte du support.

Lors de l'exposition de la thèse corporelle de Thomson, nous avons dû justifier notre clause de non-compétition, qui veut qu'une personne A est la même que B *ssi* il n'y a pas une autre personne C en continuité avec A. Nous avons montré que nous devons accepter la clause de non-compétition si nous voulons rendre compte de toutes les formes d'indétermination touchant l'identité personnelle, autant celle prenant la forme du spectre de modification que celle de la reconstruction où nous traitons le corps tel le bateau de Thésée. Nous avons en outre montré que le problème des jumeaux pouvait être réglé en utilisant la théorie causale de la

persistance. Comme nos deux jumeaux ont des états mentaux reliés par une série causale distincte, nous pouvons affirmer qu'ils sont numériquement distincts, sans faire appel à la distinction de corps.

Cependant, cela ne nous a pas permis de rendre compte des intuitions communes, comme celle voulant que lorsque nous bougeons le bras, nous avons le sentiment que c'est nous qui bougeons. Pour ce faire, nous avons dû exposer ce que nous avons appelé la thèse Shoemaker-Parfit qui affirme, contrairement à ce qu'en disait Parfit dans *Reasons and Persons*, qu'il doit y avoir une place pour un schème conceptuel à la première personne, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas nous passer de la notion de sujet. Ceci nous a permis d'expliquer, entre autres, que ce qui nous pousse à associer une personne à un corps découle de notre vie en tant que sujet, plutôt que de considérations métaphysiques.

Ceci s'applique aussi à la thèse animaliste d'Olson. La théorie de l'erreur empirique de Persson, selon laquelle l'erreur de l'animalisme est de supposer que l'animal est le propriétaire non-dérivé de la pensée parce qu'il est phénoménologiquement accessible, vient aussi de cette considération de notre vie en tant que sujet. Nous avons cependant dû étendre notre horizon métaphysique pour régler le problème du surplus de penseurs.

Lorsque nous disons que la personne est métaphysiquement un corps, nous endossons implicitement la thèse de la survenance du mental sur le physique. Il est donc tout naturel pour nous d'effectuer le pas supplémentaire avec Sutton pour expliquer comment, avec la notion de survenance, il est possible d'affirmer qu'il n'y a pas, malgré tout, de surplus de pensée. Puisque le corps et la personne partagent la même base de survenance pour la pensée, nous pouvons les compter ensemble lorsque nous quantifions les penseurs. Comme nous avons montré que la personne et le support physique ont des conditions de persistance différentes, nous avons expliqué que le problème du surplus de personnes s'évapore en quelque sorte puisque si l'animal ne possède pas toutes les caractéristiques de la personne, il s'ensuit que même s'il pense, il n'est pas aussi une personne. Nous avons aussi expliqué la source du problème épistémique de savoir si nous sommes une personne par l'ambiguïté du pronom « je », ambiguïté devant être brisée par un contexte. La survenance nous permettant d'affirmer que la pensée appartient à la fois à la personne et à l'animal, nous avons expliqué que cette conjonction, au sens logique du terme, nous permet de savoir que nous sommes une personne.

L'animalisme d'Olson nous a amenés aussi à nous questionner sur la distinction entre les personnes humaines et non-humaines. Nous avons expliqué que la différence entre la conception de la personne avant la thèse Shoemaker-Parfit était une définition générale de la personne puisqu'il semble qu'il soit possible, chez les animaux, d'avoir une relation de continuité psychologique sans toutefois avoir de schème conceptuel à la première personne. L'admission d'un tel schème dans notre théorie n'a pas modifié cette conception générale, mais l'a plutôt précisée dans le contexte plus restreint de la personne humaine. Ainsi, si les animaux peuvent être au même titre que nous des personnes, l'éthique animale pourra leur attribuer l'ensemble des droits généralement réservés aux personnes.

Pour en revenir à la personne plus particulièrement humaine, nous avons maintenant un espace théorique ouvert par le schème à la première personne, celui de la question du soi. Même si cela n'est pas explicite, nous avons montré qu'avant que Parfit accepte le schème à la première personne, il y avait déjà un espace pour la notion de soi. Ceci transparaît dans le débat qui a eu lieu entre lui et Penelhum en 1971, de même que par la distinction entre identité numérique et qualitative exposée dans *Reasons and Persons*. Ainsi, il y a une place dans notre théorie pour ce qu'a appelé Ricoeur la question de l'*ipse*, du soi, en plus de la question de l'*idem*, c'est-à-dire de la personne. Il nous faudra cependant éviter l'erreur que fit Parfit en ne considérant la question de l'*ipse* seulement comme une note en bas de page, une fiction utile en marge de la question de l'unicité de la personne. L'*ipse* se vit de l'intérieur et ne peut donc pas être épuisé dans une analyse objective.

Nous avons cependant dû expliquer que la personne est distincte du soi, ce que nous avons fait avec les cas de personnalités multiples exposés par Dennett. L'enfant qui se construit un *alter ego* pour se protéger d'événements traumatiques demeure la même personne puisque ses états mentaux sont causalement liés malgré que l'interprétation qu'il fait de son histoire lui permette de se dissocier en de multiples Soi. Cette thèse de l'interprétation dans la formation du soi nous a amenés à accepter la position de Taylor voulant que nous soyons des animaux qui s'auto-interprètent, avec un léger bémol. Bien que nous soyons prêts à accepter que l'interprétation est constitutive de l'identité, il s'avère que la thèse de l'interprétation soulève la question du soi authentique. Nous nous concevons comme tels ou tels, mais sommes-nous vraiment l'une ou l'autre de ces interprétations? Qui sommes-nous en fait? Lorsque nous nous

demandons « qui suis-je? », nous ne cherchons pas à établir comment nous nous percevons à l'instant où nous nous posons cette question mais bien à établir la personne que nous sommes, indépendamment de nos interprétations. Cet être qui se questionne prend acte qu'il est peut-être différent de ce qu'il croit être, différent de l'histoire qu'il se raconte. Il apparaît alors qu'il est légitime, de l'intérieur même de la position narrativiste, de poser la question de l'identité à la troisième personne, de distinguer la personne de la personnalité.

Ainsi, qu'est-ce qu'une personne ? Une personne est métaphysiquement un support physique dans lequel surviennent des états mentaux interreliés. Qu'est-ce qu'un soi ? Un soi est une interprétation, par une entité ayant un schème conceptuel à la première personne, de son histoire en tant que sujet. Qu'est-ce que l'identité personnelle ? Une personne est numériquement identique dans le temps si ses états mentaux sont interreliés causalement avec les précédents, dans une suite de parties temporelles, de stades. Or comme nous l'avons montré, cela ne règle pas l'indétermination. Ainsi, comme le disait Parfit, l'identité n'est pas ce qui importe. Ce qui importe est la continuité psychologique causalement assurée.

## Bibliographie

- Dennett, Daniel C. « The Origins of Selves ». *Cogito* 3, n° 3 (1989): 163-73.  
<https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/originss.htm>.
- Hershenov, David B. « Who Doesn't Have a Problem of Too Many Thinkers? » *American Philosophical Quarterly* 50, n° 2 (2013): 203-8. <http://www.jstor.org/stable/23460792>.
- Noonan, Harold, et Ben Curtis. « Identity ». Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par Edward N. Zalta, Summer 2018. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/identity/>.
- Olson, Eric T. « An Argument for Animalism ». Dans *Personal identity*, édité par Raymond Martin et John Barresi, 318-34. Blackwell readings in philosophy 11. Malden, MA: Blackwell, 2003. <http://eprints.whiterose.ac.uk/734/1/olsonet5.pdf>.
- Parfit, Derek. « Experiences, Subjects, and, Conceptual Schemes ». *Philosophical Topics* 26, n° 1 (1999).  
<http://search.proquest.com/docview/1294987056/citation/653547E1364B4B1BPQ/1>.
- . « Is Personal Identity what Matters? » *The Ammonius Foundation*, 2007.  
[http://www.stafforini.com/txt/parfit\\_-\\_is\\_personal\\_identity\\_what\\_matters.pdf](http://www.stafforini.com/txt/parfit_-_is_personal_identity_what_matters.pdf).
- . « On The Importance of Self-Identity ». *The Journal of Philosophy* 68, n° 20 (1971): 683-90. <https://doi.org/10.2307/2024939>.
- . « Personal Identity ». *The Philosophical Review* 80, n° 1 (1971): 3-27.  
<https://doi.org/10.2307/2184309>.
- . « Persons, Bodies and Human Beings ». Dans *Contemporary debates in metaphysics*, édité par Theodore Sider, John Hawthorne, et Dean W. Zimmerman, 177-208. Contemporary debates in philosophy 10. Malden, MA: Blackwell Pub, 2008.
- . *Reasons and Persons*. Oxford Oxfordshire: Clarendon Press, 1986.
- . « The Unimportance of Identity », 1995.  
<http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199548019.001.0001/oxfordhb-9780199548019-e-19>.
- . « We Are Not Human Beings ». *Philosophy* 87, n° 1 (janvier 2012): 5-28.  
<https://doi.org/10.1017/S0031819111000520>.
- Penelhum, Terence. « The Importance of Self-Identity ». *The Journal of Philosophy* 68, n° 20 (1971): 667-78. <https://doi.org/10.2307/2024937>.
- Persson, Ingmar. « Parfit on Personal Identity: Its Analysis and (Un)Importance ». *Theoria* 82, n° 2 (mai 2016): 148-65. <https://doi.org/10.1111/theo.12092>.
- Ricoeur, Paul. « Narrative Identity ». *Philosophy Today* 35, n° 1 (1 février 1991): 73-81.  
<https://doi.org/10.5840/philtoday199135136>.
- Rudder Baker, Lynne. *Persons and bodies: a constitution view*. Cambridge studies in philosophy. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2000.
- Shoemaker, Sydney. « Identity, Properties, and Causality ». *Midwest Studies In Philosophy* 4, n° 1 (1 septembre 1979): 321-42. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1979.tb00384.x>.
- . Review of *Reasons and Persons*, par Derek Parfit. *Mind* 94, n° 375 (1985): 443-53.  
<http://www.jstor.org/stable/2254815>.
- . « Self and Substance ». *Noûs* 31, n° s11 (1997): 283-304.  
<https://doi.org/10.1111/0029-4624.31.s11.13>.

- Sider, Theodore. « Identity Over Time ». *Philosophical Books* 41, n° 2 (avril 2000): 81-89.  
<https://doi.org/10.1111/1468-0149.00183>.
- Sutton, C. S. « The Supervenience Solution to the Too-Many-Thinkers Problem ». *Philosophical Quarterly* 64, n° 257 (2014): 619–639.  
<https://philarchive.org/archive/SUTSSTv1>.
- Taylor, Charles. « Self-Interpreting Animals ». Dans *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.
- Thomson, Judith Jarvis. « People and Their Bodies ». Dans *Contemporary Debates in Metaphysics*, édité par Dean Zimmerman, John Hawthorne, et Theodore Sider. Blackwell, 2008.